Coperta: Vasile Adrian CARABĂ, Alexandru CSUKOR
Ilustraţia copertei: Sfântul Grigorie Palama, icoană aurită pe lemn, sec. XV
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României MEYENDORFF, JOHN
O introducere în studiul vieţii şi operei Sfântului Grigorie Palama / John Meyendorff; trad.: Măriuca Alexandrescu, Adrian Alexandrescu; trad. citate lb. greacă şi studiu introd.: Marius Portaru.
— Bucureşti: Nemira Publishing House, 2014 Bibliogr.
Index
ISBN 978 – 606 – 579 – 806 – 9

I. Alexandrescu, Măriuca (trad.)
II. Alexandrescu, Adrian (trad.)

II. Portaru, Marius (trad.; pref.)
235.3 Grigorie Palamas 929 Grigorie Palamas
John Meyendorff
INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE GRÉGOIRE PALAMAS e Editions du Seuil, 1959
e Nemira, 2014
Redactor: Oana IONAŞCU Tehnoredactor: Irina POPESCU
Tiparul executat de Monitorul Oficial R.A.
Orice reproducere, totală sau parţială, a acestei lucrări, fără acordul scris al editorului, este strict interzisă şi se pedepseşte conform Legii dreptului de autor.
ISBN 978 – 606 – 579 – 806 – 9
Pr, John Meyendorff
ŞI PRIMA ETAPĂ A STUDIILOR PALAMITE ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ[1]

1 Cercetarea pentru acest studiu şi traducerea textelor greceşti semnalizată prin paranteze drepte [] au fost finanţate de CNCS-

„În viaţa fiecăruia dintre noi au fost câteva cărţi – poate foarte puţine la număr, într-adevăr – care ne-au marcat în mod decisiv vieţile, deschizându-ne ochii spre o nouă lume şi transformându-ne orizontul interior. În viaţa mea, două astfel de cărţi au fost lucrările de tinereţe ale Pr. John, *Sfântul Grigorie Palama şi mistica ortodoxă* şi *Introducere în studiul lui Grigorie Palama* (...). Întâlnirea cu ele a fost ca o revelaţie pentru mine. Pentru prima oară am început să apreciez marea complexitate, unitatea adâncă şi continuitatea neîntreruptă a tradiţiei duhovniceşti ortodoxe". Pri[2]ma dintre cărţile la care se referă mitropolitul

Kallistos a fost deja tradusă în româneşte[3]; cea de-a doua însă, în toate privinţele cea mai amplă dintre ele, apare acum pentru prima oară în traducere românească.

Publicarea *Introducerii* lui John Meyendorff constituie un eveniment editorial major în spaţiul teologic românesc. Deşi „doar" o traducere, ea se integrează organic în proiectul de a face teologia Sf. Grigorie Palama cunoscută cititorilor români, proiect început acum mai mult de o jumătate de secol de Pr. Dumitru Stăniloaie[4] şi

---

UEFISCDI în cadrul proiectului PN-II-RU-TE-2011-3-0255. Recunoştinţa mea se îndreaptă în primul rând către Vasile Adrian Carabă pentru invitaţia de a participa la publicarea monografiei lui Meyendorff în româneşte, către Ionuţ Alexandru Tudorie, Adina Răducanu, Carmen şi Gabriel Peltea, Florin Ristache şi către toţi cei care m-au ajutat, într-un fel sau altul, să duc la bun sfârşit acest studiu.

2 f Kallistos Ware, „Pastoral reflections", în Bradley Nassif (ed.), New Pers- pectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff, Michigan, 1996, 6.

3 John Meyendorff, Sfântul Grigorie Palama şi mistica ortodoxă, trad. din franceză de Angela Pagu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007.

4 Prin publicarea monografiei Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama (cu patru tratate traduse), Sibiu, 1938, şi a trad. din Filocalia

reluat în prezent de Diac. Ioan I. Ică jr[5]. Ea contrabalansează numărul mai mare de traduceri în româneşte din operele sfântului bizantin cu greutatea unui studiu fundamental, prin care aceste traduceri pot fi integrate în contextul lor istoric şi teologic. Impactul ei ştiinţific la momentul apariţiei, în 1959, a fost atât de mare, încât a devenit imediat punctul de cotitură al receptării Sf. Grigorie Palama în teologia modernă şi a provocat ceea ce voi numi prima etapă a/studiilor palamite în teologia ortodoxă contemporană. Desigur, impactul acestui studiu nu s-a limitat numai la spaţiul teologic ortodox, ci a stimulat şi interesul altor medii confesionale creştine. Paralel cu începuturile mişcării ecumenice, studiul lui Meyendorff, realizat cu rigoare ştiinţifică maximă, a marcat transformarea polemicii interconfesionale provocate de „palamism” în *dialog* teologic irenic.

În ceea ce urmează, voi încerca să introduc *Introducerea* lui Meyendorff caracterizând autorul, prezentând contextul teologic în care a fost scrisă şi unele

românească 7.

5 Sf. Grigorie Palama, Tomosuri dogmatice - Viaţa - Slujba. Scrieri /, studiu introductiv şi traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu 2009; Sf. Grigorie Palama, Fecioara Maria şi Petru Atbonitul - prototipuri ale vieţii isibaste şi alte scrieri duhovniceşti. Scrieri /, studiu introductiv şi traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu 2005. Tot în categoria traduceri menţionăm volumul Sf. Grigorie Palama, Opere complete, voi. 2: Antiepigrafii. Epistolele către Achindin şi Varlaam, coordonator Cristian Chivu, introd., trad., note de Cristian Chivu, Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Caliopie Papacioc, Cristina Costena Rogobete, Ed. Gândul Aprins, Bucureşti, 2013. Traducerile din primul volum al proiectului coordonat de Cristian Chivu au fost aspru criticate de Adrian Marinescu, „Observaţii de ordin general privind înţelegerea, traducerea şi editarea (modernă) a textului patristic“, în Studii Teologice, 2/2005, 152-190.

dintre evaluările critice de care a avut parte.[6] În privinţa acestora din urmă, mă voi limita la interpretarea gândirii teologice a lui Varlaam de Calabria, de care se leagă disputa exegetică asupra unui posibil „corectiv hristologic" pe care, conform lui Meyendorff, Palama l-ar fi aplicat teologiei lui Dionisie Areopagitul, deoarece această chestiune implică înţelegerea atât a spiritualităţii, cât şi a teologiei Sf. Grigorie Palama. Cronologic, analiza mea va cuprinde doar prima etapă a studiilor palamite în teologia ortodoxă contemporană: pentru motive pe care le-am descris pe larg într-un alt studiu, dedicat receptării teologiei Sf. Grigorie Palama până la sfârşitul epocii Paleologilor (de la polemica cu Varlaam de Calabria până la Ghenadie Scholarios) şi care va fi publicat în toamna acestui an, consider că monografia lui David Bradshaw, publicată în 2004[7], marchează începutul celei de-a doua etape a studiilor palamite, etapă în care ne aflăm astăzi.

PR. JOHN MEYENDORFF:
CÂTEVA DATE BIOGRAFICE

Nu s-a scris încă o monografie care să analizeze în detaliu viaţa, opera istoriografică şi implicarea în politica bisericească a lui John Meyendorff; poate că, într-un sens, în cazul său este prea devreme pentru o istorie *sine ira et studio*. Istoricul bisericesc care se interesează astăzi de personalitatea lui are la dispoziţie ca izvoare istorice

---

6 O sumară prezentare în spaţiul românesc a receptării critice a Introducerii lui Meyendorff se poate găsi la diac. Ioan I. Ică jr., „Sfântul Grigorie Palama: dosarele canonizării - texte şi contexte", în Sf. Grigorie Palama, Scrieri /, 41-43.

7 David Bradshaw, Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom, Cambridge University Press, 2004 (în româneşte: Metafizica energiilor necreate şi schisma Bisericii, trad. de Dragoş Dâscă şi protos. Vasile Bîrză, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2011).

principale opera sa (care este, desigur, sursa cea mai studiată până acum) şi mărturiile celor care l-au cunoscut personal, mărturii de natură şi intenţie foarte variate. Singurul studiu mai amplu este acela al lui Lewis Shaw[8]; între 9 şi 11 februarie 2012, Institutul de Teologie Ortodoxă Saint Serge din Paris a organizat o conferinţă care a comemorat douăzeci de ani de la mutarea sa la Domnul, intitulată *Moştenirea* Pr. *John Meyendorff, om de ştiinţă şi om bisericesc* (*1926 – 1992*% studiile prezentate cu această ocazie nefiind încă, din nefericire, publicate[9]; tot în această serie aş adăuga *în memoriam-ul* publicat de revista *St Vladimir's Theological Quarterly* imediat după moartea marelui istoric[10] şi singura listă bibliografică completă, publicată pe site-ul *St Vladimir's Orthodox Theological* Seminar11. Această listă, alcătuită de colaboratorii foarte apropiaţi ai Pr. Meyendorff din cadrul seminarului *St. Vladimir's* cu ajutorul familiei părintelui – fiul său, dr. Paul Meyendorff, fiind profesor de Liturgică (The Father Alexander Schmemann Profesor of Liturgical Theology) în cadrul acestei instituţii – va constitui baza viitoarelor studii mai aprofundate ale operei sale.

John Meyendorff s-a născut pe 17 februarie 1926 în localitatea Neuilly-sur-Seine de lângă Paris, într-una dintre familiile aristocratice ale emigraţiei ruse. În anul 1944, după terminarea liceului, se înscrie simultan la Institutul

---

8 Lewis Shaw, „John Meyendorff and the Heritage of the Russian Theological Tradition", în Bradley Nassif (ed.), New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff, Michigan, 1996, 10-42.

9 Cf. site-ul oficial, http://meyendorffconference.blogspot.co.uk/ (accesat: 16.01.2014), care cuprinde un foarte general „raport oficial al conferinţei".

10 Voi. 36.3 (1992), 180-182.

Saint Serge din Paris pentru studii în Teologie şi la Universitatea Sorbona pentru studii în Litere. Pentru a aminti pe scurt principalele etape ale formării sale: în 1948 obţine o *licence-es-lettres* din partea Universităţii Sorbona; în 1949 termină studiile de licenţă în Teologie la *Saint Serge* şi tot în 1949 obţine o *diplome d'études supérieures* la Sorbona. În 1954 îşi adaugă un alt titlu, de data aceasta din partea *École Pratique des hautes Études*, pentru ca în final să îşi încheie studiile la vârsta de 32 de ani cu un *doctorat-ès-lettres* (1958) din partea renumitei universităţi pariziene, Sorbona[11]. Teza sa de doctorat despre Sf. Grigorie

Palama va sta la baza celor trei cărţi publicate un an mai târziu, în 1959, când se comemorau 600 de ani de la trecerea la cele veşnice a marelui ierarh al Tesalonicului: *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, (Maîtres spirituels 20), Editions du Seuil, Paris; *Introduction al étude de Grégoire Palamas*, (Patristica Sorbonensia 3), Editions du Seuil, Paris; Grégoire Palamas, *Défense des saints hesychastes*: *introduction, texte critique, traduction et notes*, (Spicilegium Sacrum Lovaniense), Louvain, 2 volume[12]. Valoarea ştiinţifică a acestor lucrări, dar şi numărul lor l-au consacrat fără întârziere pe autorul lor. Mai înainte de a continua cu prezentarea următorilor paşi din cariera lui Meyendorff, aş vrea să spun puţine cuvinte despre climatul teologic în care a fost educat la *Saint Serge*, unde a şi predat pentru câţiva ani istorie

---

11 In memoriam, în St Vladimir's Theological Quarterly 36.3 (1992), 180.

12 Meyendorff a fost nevoit să „revadă şi să corecteze“ această lucrare într-o a doua ediţie, publicată în 1973. Corecturile, sugerate de criticii săi - pe lângă actualizarea bibliografiei - se referă la traducerea în franceză a unor pasaje din textul original, cf. Prefaţă la a doua ediţie, LI.

bisericească şi greacă veche, până în 1959.

În urma Revoluţiei bolşevice din octombrie 1917 şi a războiului civil care i-a urmat, intelectualii ruşi creştin-ortodocşi s-au refugiat mai întâi în Serbia, apoi în Germania, iar în cele din urmă la Paris[13], unde au fondat în 1926 *Institutul Teologic Ortodox*, care va deveni *Institutul Saint Serge* în 1940. Astfel ia naştere „şcoala pariziană”[14] în teologia ortodoxă, care va reuni cele două mari direcţii de dezvoltarea a teologiei ruse înainte de Primul Război Mondial: o direcţie mai filosofică, numită „renaşterea religioasă rusă”, care avea la bază sofiologia lui Soloviev. Această direcţie era reprezentată la *Saint Serge* de părintele Serghei Bulgakov. O a doua direcţie, articulată parţial ca reacţie la prima şi mult mai bine şi mai durabil reprezentată, era ceea ce G. Florovsky va numi „direcţia neo-patristică”. Aceasta era susţinută în institut de teologi precum G. Florovsky, V. Lossky, N. Afanasiev, A. Schmemann, P. Evdokimov, J. Meyendorff şi era continuatoarea renaşterii patristice care avusese loc în Rusia secolului al XIX-lea sub mitropolitul Filaret (Drozdov) al Moscovei. În 1843.

Philaret Gumilevsky, rector al Academiei din Moscova şi arhiepiscop al Cernigovului mai târziu, a fondat, împreună cu fostul său profesor, I. Korsunsky, o serie de traduceri patristice, *Tverniia sviatikh ottsev*, care a fost întreruptă numai în 1917, la sfinţii Maxim Mărturisitorul şi Nichifor al Constantinopolului.[15] Iniţiativa moscovită a fost repede sprijinită de celelalte trei academii teologice din

13 Pentru detalii, a se vedea Aidan Nichols, Theology in the Russian Diaspora, Cambridge University Press, 1989.

14 L. Shaw, „John Meyendorff...“, 11.

15 K. Kern, Les traductions russes des textes patristiques, Paris, 1957, 12.

Sankt Petersburg, Kiev şi Kazan. Această „întoarcere la Părinţi” din Rusia secolului al XIX-lea a fost cea care a dat profilul *Institutului Saint Serge* şi al gândirii teologice a lui Meyendorff.[16]

Aşa cum spuneam, în 1959, la un an după susţinerea tezei de doctorat, John Meyendorff era deja un istoric bisericesc consacrat. În acelaşi an a fost hirotonit preot, iar la scurt timp după aceasta, la invitaţia prietenului său din copilărie Alexander Schmemann, a mers în Statele Unite pentru a preda patrologie şi istorie bisericească la Seminarul Teologic *St Vladimir's*. După moartea lui Schmemann, Meyendorff a preluat conducerea seminarului, fiind decan între 1984 şi 1992. În anii 1967 – 1992 a fost profesor de istorie bizantină la Universitatea Fordham. A fost de asemenea lector în teologie bizantină la Universitatea Harvard, Dumbarton Oaks, iar pentru un an (1977 – 1978) a fost director de studii al acestei instituţii. A fost invitat să predea, ca profesor, la Universitatea Columbia şi la Union Theological Seminary. Prezenţa sa în spaţiul intelectual al Statelor Unite nu s-a restrâns numai la activitatea de profesor, ci a fost, în egală măsură,

16 După mărturia mitropolitului Kallistos Ware din cadrul conferinţei din 2012, John Meyendorff afirma că profesorii de la Saint Serge care i-au marcat cel mai mult viziunea teologică au fost Afanasiev şi Kern. Cercetări ulterioare vor lămuri această chestiune, mai ales că părerea cea mai răspândită până în prezent (nici aceasta articulată ştiinţific) este că Florovsky ar fi maestrul lui Meyendorff. Pe de altă parte, această din urmă opinie poate fi rodul unei rela- ţionări comode - Florovsky fiind teologul care a susţinut cel mai insistent întoarcerea la Părinţi şi a introdus termenul „teologie neo-patristică“ şi care se afla la Saint Serge în acelaşi timp cu Meyendorff: Florovsky nu a scris nimic mai dezvoltat despre Sf. Grigorie Palama, în timp ce Cyprian Kern susţinuse pe 5 aprilie 1945, la Saint Serge, o teză de doctorat despre antropologia arhiepiscopului Tesalonicului.

implicat în dialogul ecumenic: a fost fondatorul şi primul secretar general al organizaţiei tinerilor ortodocşi *Syndesmos*; a reprezentat Biserica Ortodoxă din America (numită înainte de 1970 Biserica Ortodoxă Rusă din nordul Americii) pe lângă Comitetul Central al Consiliului Mondial al Bisericilor, iar între 1967 şi 1975 a deţinut poziţia de moderator în comisia Credinţă şi Ordine a Consiliului Mondial al Bisericilor.[17]

Opera lui John Meyendorff este foarte vastă, aşa cum se poate vedea din lista publicaţiilor sale[18]. Mă limitez acum la a nota că niciuna dintre cărţile pe care le-a scris ulterior nu a mai dat dovadă de aceeaşi amploare şi rigoare ştiinţifică împinsă până la ultimele limite ale cunoaşterii umane, precum *Introducere în studiul lui Grigorie Palama* şi ediţia critică a *Triadelor* aceluiaşi sfânt, cu excepţia ultimei sale cărţi, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450 – 680 AD*, St Vladimir's Seminary Press, 1989, despre care marele istoric al dogmei, Jaroslav Pelikan, nota: „Există foarte puţini cercetători în Est sau în Vest care ar fi în stare să îşi asume o astfel de sarcină. De fapt, pentru a o duce cu bine la capăt, ar fi nevoie de un cercetător răsăritean care să trăiască în Vest. Şi aceasta este, desigur, ceea ce este Meyendorff. Cu o înţelegere exactă a complicatelor izvoare istorice şi o cunoaştere a literaturii secundare moderne vastă, dar critică, el îl conduce cu talent pe cititor prin mâzga acestor secole şi o face cu onestitate, obiectivitate şi simpatie. Nu îmi pot imagina niciun cercetător al istoriei bisericeşti care să nu aibă folos de pe urma acestei

17 Lista completă a tuturor funcţiilor deţinute de-a lungul carierei se găseşte în In memoriam..., 180-181.

18 http://www.svots.edu/content/protopresbyter-john-meyendorff (accesat: 16.01.2014).

realizări remarcabile."[19] Celelalte două cărţi importante ale sale sunt *Le Christ dans la théologie byzantine*, Editions du Cerf, Paris, 1969, atacată pentru teza sa conform căreia Leonţiu de Bizanţ ar fi profesat o hristologie origeniană-evagriană şi *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Thèmes*, Fordham University Press, 1974, una dintre primele cărţi în teologia ortodoxă modernă care reafirmă cu claritate că scopul lui Dumnezeu cu creaţia este îndumnezeirea acesteia.[20]

Nimeni nu se aştepta la moartea subită a pr. Meyendorff: în iulie 1992 se afla în vacanţă cu familia în Canada, când s-a simţit brusc atât de rău, încât a trebuit să fie internat de urgenţă la spitalul din Montreal: a fost diagnosticat cu cancer la pancreas în stadiu terminal, iar peste câteva zile, pe 22 iulie, s-a mutat la cele veşnice. Conform mărturiei fiului său, dr. Paul Meyendorff, din cadrul conferinţei din 2012, ultimele cuvinte ale pr. John au fost „Euharistia!..." Într-adevăr, John Meyendorff a susţinut de-a lungul întregii sale vieţi o ecleziologie euharistică şi a considerat că Sfânta Euharistie a fost întotdeauna înţeleasă de teologii bizantini ca fiind centrul misterului mântuirii şi al revelării Sfintei Treimi, împotriva simbolismului lui Dionisie Areopagitul. Dar[21] tocmai acest

---

19 Jaroslav Pelikan, „In Memory of John Meyendorff", în Bradley Nassif (ed.), New Perspectives on Historical Theology..., 8 (reluând cuvintele scrise cu prilejul apariţiei cărţii respective a lui Meyendorff).

20 Ambele cărţi au fost traduse în româneşte, în timp ce Imperial Unity and Christian Divisions îşi aşteaptă încă traducătorul.

21 „At all times, Byzantine theologians understood the Eucharist as the center of a soteriological and triadological mystery, not simply as a change of bread and wine. Those who followed Dionysian symbolism approached the Eucharist in the context of a Hellenistic hierarchical cosmos, and understood it as the center of salvific action through mystical «contemplation», which still involved the whole destiny of

sacramentalism şi această opoziţie faţă de teologia areopagită i-au adus o puternică critică din partea pr. John Romanides... Aceste convingeri au fost pentru prima oară exprimate în Introduc*ere în stud*i*ul lui Gri*g*ori*e *Palama.*

SCHIŢĂ A CONTEXTULUI TEOLOGIC ORTODOX AL INTRODUCERII

Introducerea lui John Meyendorff nu este prima monografie scrisă vreodată despre Sf. Grigorie Palama[22], dar este fără îndoială prima tratare ştiinţifică amplă atât din punct de vedere istoric, cât şi teologic. Studiul teologului grec Gregorios Papamichael din 1911[23] a fost prima încercare mai îndrăzneaţă de a scrie despre Palama, dar folosirea limitată a surselor primare şi ipoteza nefundamentată conform căreia Varlaam de Calabria fusese trimis special de Roma pentru a denigra Athosul şi metoda de rugăciunea isihastă i-au limitat impactul.

---

humanity and the world. Those who held a more Biblical view of man and a more Christocentric understanding of history approached the Eucharist as the key to Ecclesiology; the Church, for them, was primarily the place where God and man met in the Eucharist, and the Eucharist became the criterion of ecclesial structure and the inspiration of all Christian action and responsibility in the world. In both cases the Eucharist was understood in a cosmological and ecclesiological dimension affirmed in the formula of the Byzantine oblation: «Thine own of thine own, we offer unto Thee on behalf of all and for all»", Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes, Fordham University Press, 1974, 208.

22 O listă a primelor monografii moderne - deficitare din punctul de vedere al metodei ştiinţifice ultilizate - poate fi găsită la diac. loan I. Ică jr, „Sfântul Grigorie Palama: dosarele canonizării - texte şi contexte", 18-19.

23 Grigorios Papamichael, Ho Hagios Gregorios ho Palamas archiepiskopos Thessalonikes. Ethiko-patrologike symhole eis ten istorian ton hesychaston eridon touID aionos, Petroupolis - Alexandria, 1911.

Aceasta mă determină să plasez începutul primei etape a studiilor palamite în teologia ortodoxă modernă din 1936, când ieromonahul rus atonit Basil Krivoshein a publicat un strălucit studiu despre spiritualitatea şi teologia Sf. Grigorie Palama.[24] Acest studiu rămâne, până astăzi, una dintre cele mai bune prezentări ale teologiei Sf. Grigorie Palama despre distincţia dintre fiinţa divină şi energiile divine necreate. Krivoshein începe prin a clarifica „baza ascetico-gnoseologică” a învăţăturii lui Palama: mai înainte de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, omul trebuie să se cureţe de patimi. Odată despărţimit, lumina dumnezeiască necreată se sălăşluieşte în rugător, învăţându-l despre tainele dumnezeieşti. Dar această *cunoaştere* „supranaturală întrucât este darul harului dumnezeiesc necreat, nu exclude ap*ofatismul veşnic al fiinţei divine:* aceasta nu va fi cunoscută niciodată de om, nici în viaţa aceasta, nici în cealaltă. Din Dumnezeu nu putem cunoaşte decât lucrările sale, energiile care izvorăsc din fiinţa divină şi se pot comunica omului. În acest sens, afirmă Krivoshein, doctrina lui Palama este în perfect acord cu învăţătura Părinţilor Capadocieni, a sfinţilor Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog. Metoda de rugăciune isihastă este un drum către această iluminare şi are rădăcini care se întind înapoi în timp până în epoca patristică. Varlaam de Calabria, din cauza unei formări teologice în mediul latin catolic, nu a putut înţelege corect învăţătura despre apofatismul fiinţei divine (ca diferit de vi*a negativa,* o metodă raţională în fond) şi

24 Basil Krivoshein, „The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas“, în The Eastern Churches Quarterly pe anul 1938,26-33, 71-84,138-156, 193-214 (în studiul de faţă, am folosit această traducere în engleză a variantei în limba rusă publicată în Seminarium Kondakovianum 8 (1936), Praga, pe care nu am avut-o la îndemână).

despre harul divin necreat. În acest punct al studiului, Krivoshein începe să apere, cu multă competenţă teologică, corectitudinea distincţiei dintre fiinţa divină şi energiile divine necreate. Polemizează cu Jugie ş[25]i Guichardan î[26]împotriva ideii că distincţia palamită afectează simplitatea divină. Dar mai presus de dimensiunea polemică, Krivoshein oferă o analiză teologică foarte profundă a distincţiei palamite şi realizează acest lucru interpretând anumite opere – cu predilecţie *Triadele, Theophanes, 150 de Capitole şi Mărturisirea de credinţă a* lui Palama, toate citite în ediţia din *Patrologia Graeca 150* şi 151 – prin prisma deciziilor doctrinare ale Sinodului din Constantinopol din 1351. Această metodă de lectură are avantajul de a conduce în colţurile cele mai intime ale gândirii teologice a lui Palama, dar lasă la o parte dezvoltarea organică progresivă a exprimării acestei gândiri. În general, istoria disputelor dintre Palama şi adversarii săi nu este tratată. Concluzia lui Krivoshein este aceea că „această antinomie teologică [dintre apofatismul fiinţei divine şi comunicabilitatea ei prin energiile sale necreate] (care nu trebuie să fie confundată cu o contradicţie logică obişnuită) nu se datorează numai inadecvării gândirii noastre de a înţelege natura divină, ci este fundamentată obiectiv în Dumnezeu însuşi drept ceva care există în El în mod inefabil (independent de subiectul

25 Martin Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, vol. 1, Paris, 1926,436-451; vol. 2, Paris, 1933,47-183; idem, „Palamas, Grégoire“, în Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 11, Paris, 1932, 1735-1776; idem, „Palamite, Controverse“, în Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 11, Paris, 1932, 1777-1818.

26 Sébastien Guichardan, Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios, Lyon, 1933.

care 11 percepe)”. [27]Meyendorff reţine din studiul lui Krivoshein ideea că lumina dumnezeiască necreată are un caracter eshatologic (în sensul că este o pregustare a vieţii eterne) şi pe aceea că în fiecare putere şi lucrare dumnezeiască este prezent Dumnezeu însuşi.[28]

Paralel cu ieromonahul atonit, Sf. Grigorie Palama era studiat pe teritoriul ţării noastre de nimeni altul decât de pr. Dumitru Stăniloaie, care în 1938 publica la Sibiu prima monografie despre Sfântul bizantin care întrunea cerinţele unui studiu modern.[29] Faţă de Krivoshein, pr. Stăniloaie oferă o analiză detaliată a contextului istoric al cristalizării teologiei palamite, lucrând pe textele originale din manuscrise[30] şi o traducere în română a patru dintre cele 9 tratate cuprinse în *Triadele* Sfântului Grigorie. Practic, studiul pr. Meyendorff depăşeşte studiul pr. Stăniloaie doar prin amploare şi exhaustivitate, după cum o spune Meyendorff însuşi: „Părintele D. Stăniloaie, în preţioasa sa monografie pe care am citat-o adesea, este singurul autor care a citat direct operele inedite ale lui Palama; dimensiunile lucrării sale nu i-au permis totuşi să analizeze în detaliu gândirea învăţatului isihast”[31]. Aceasta nu l-a împiedicat însă pe Meyendorff să folosească cu

---

27 Basil Krivoshein, „The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas“, 151.

28 J. Meyendorff, Introducere..., 376, n. 44 şi 406, n. 63.

29 Cf. diac. Ioan I. Ică jr, „Sfântul Grigorie Palama: dosarele canonizării - texte şi contexte“, 26-36.

30 Pr. Stăniloae nu oferă o descriere a manuscriselor şi a relaţiilor de dependenţă dintre ele, ceea ce face imposibilă o concluzie sigură despre calitatea textului, iar numărul manuscriselor citate este limitat la 5: Coislianus gr. 100, Parisinus gr. 1278, Monacensis gr. 505, Coislianus gr. 119, Coislianus gr. 101.

31 J. Meyendorff, Introducere..., 388.

multă încredere analiza istorică a pr. Stăniloaie: se vede limpede în paginile *Introducerii* cum Meyendorff a avut tot timpul sub ochi această monografie, folosind-o ca pe un ghid de încredere. Într-adevăr, el nu a simţit nevoia să contrazică niciuna dintre interpretările istorice ale teologului român.

Teologia Sf. Grigorie Palama era deja asimilată şi integrată teologic în 1944, când Vladimir Lossky publică celebrul său studiu *Eseu despre teologia mistică a Bisericii de Răsărit* la Paris.[32] Lossky explică cu multă claritate, urmându-l pe Palama, că în Sfânta Treime putem distinge nu numai cele trei persoane şi natura dumnezeiască unică, ci şi energiile necreate care izvorăsc din ea, care sunt ipostaziate în mod egal de fiecare dintre cele trei Persoane şi sunt transmise de acestea creaţiei. „Prezenţa lui Dumnezeu în energiile sale trebuie să fie înţeleasă în sens realist. Nu este vorba de o prezenţă operativă a cauzei în efectele sale: energiile nu sunt efecte ale Cauzei dumnezeieşti aşa cum sunt făpturile; ele nu sunt create, produse ale neantului, ci se scurg veşnic din fiinţa una, a Treimii (...) Se poate spune că energiile arată un mod de fiinţare a Treimii în afară de fiinţa Sa, care nu poate fi atinsă". „Se[33] înţelege că dogma referitoare la energii nu este o concepţie abstractă, o pură distincţie intelectuală: aici este vorba de o foarte concretă realitate de ordin religios..." Conform[34] lui Vladimir Lossky, Varlaam de Calabria – şi mai târziu Akindin – nu reuşeşte să înţeleagă teologia lui Palama din cauza formării sale teologice

---

32 In româneşte: Teologia mistică a Bisericii din Răsărit, studiu introductiv şi traducere din limba franceză de pr. prof. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993.

33 Vl. Lossky, Teologia mistică a Bisericii din Răsărit, 66.

34 Vl. Lossky, Teologia mistică a Bisericii din Răsărit, 69.

tomiste: „Filoso[35]fu care îl concepe pe Dumnezeu drept act pur nu poate admite ca ceva să fie Dumnezeu fără să fie fiinţa însăşi a lui Dumnezeu”. În lumi[36]na excelentei asimilări a teologiei palamite de către Krivoshein şi Lossky în contextul parizian în care a fost publicată Introduc*erea lui Mey*endorff, sunt greu de explicat unele ambiguităţi teologice din studiul din 1947 al arhimandritului Cyprien Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas”. Probab[37]il animat de un spirit irenic în dialogul său cu teologia romano-catolică a vremii, care în mod tradiţional respinge distincţia palamită între fiinţa divină şi energiil*e divine* necreate care izvorăsc din ea, pe motiv că ar introduce compoziţie în locul simplităţii divine, Kern tinde să considere că multiplicitatea energiilor este doar conceptuală. El face o distincţie – nesusţinută de niciunul dintre textele Sf. Grigorie Palama – între fiinţa divină şi energia divină unică, p*e de* o parte, şi între energia divină unică şi manifest*area ei multiplăm creaţie*, pe de altă parte. În prop[38]riile-i cuvinte, „unitatea nu este cu nimic micşorată prin caracterul său trinitar, nici prin harul şi lucrarea providenţială inerente în Dumnezeu. Acelaşi lucru este valabil în privinţa energiilor multiple ale lui Dumnezeu care nu introduc nicio multiplicitate în fiinţa lui Dumnezeu. Acestea sunt numai nişte distincţii în care se manifestă neputinţa minţii umane. Sunt distincţii conceptuale pe care noi le introducem în Dumnezeirea

35 Vl. Lossky, Teologia mistică a Bisericii din Răsărit, 69.

36 Vl. Lossky, Teologia mistică a Bisericii din Răsărit, 70.

37 Publicat în Irenikon 20 (1947), 6-33,164-193. Pe lângă acest studiu, a mai publicat în limba rusă alte 4 studii şi teza sa de doctorat despre antropologia Sf. Grigorie Palama, susţinută pe 5 aprilie 1945 la Institutul Saint Serge, cf. J. Meyendorff, Introducere..., 41.

38 C. Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas“, 164.

unică”. Puţin [39]mai jos, deşi scrie că „după învăţătura Părinţilor, în Dumnezeu există multe lucrări”, după expresia „multe lucrări” adaugă imediat în paranteză explicaţia „o energie multiformă”, în ton cu distincţia sa de mai sus. Aşadar,[40] în timp ce recunoaşte o distincţie între fiinţa divină şi energia divină, consideră că multiplicitatea energiilor este dată de relaţia lui Dumnezeu cu creaţia; dacă nu ar fi creaţia, probabil că energia lui Dumnezeu ar fi unică. „Les énergies, nous l'avons vu, c'est Dieu lui-même en relation avec le crée”. Această[41] ultimă propoziţie ar fi sunat în regulă dacă nu ar fi existat ideile reprobabile de mai sus. Cu siguranţă, există părţi ale teologiei Sf. Grigorie Palama pe care Kern nu le-a înţeles, de exemplu atunci când îl acuză pe teologul isihast de expresii „îndrăzneţe, pentru a nu spune nefericite”, precum „dumnezeire superioară / dumnezeire inferioară (ὑπερκείμένη θεότης / ὑφειμένη θεότης)”. Meyend[42]orff va arăta că expresia „dumnezeire inferioară” a fost iniţial introdusă de Varlaam pentru a caracteriza învăţătura lui Palama despre har. Intrând în dialog cu Varlaam, Palama va opune expresiei „dumnezeire inferioară” pe aceea de „fiinţă a lui Dumnezeu superioară”, nu expresia

39 C. Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas“, 164: „L'unité n'est en rien amoindrie par son caractère trinitaire, non plus que par la grâce et l'activité providentielle inhérentes à Dieu. Il en va de même pour les multiples énergies de Dieu qui n'introduisent aucune multiplicité dans l'être de Dieu. Ce sont seulement des distinctions où se manifeste l'impuissance de l'ésprit humain. Ce sont là des distinctions conceptuelles que nous introduissons dans l'unique divinité.“

40 C. Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas“, 169.

41 C. Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas“, 171-172.

42 C. Kern, „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas“, 190.

„dumnezeire superioară”; în plu[43]s, trebuie să se apere de citarea trunchiată a lui Akindin, care opreşte fraza la ὑπερκείμένη, fără să adauge substantivul οὐσίας τοῦ Θεοῦ, de care depinde în original, lăsând să se subînţeleagă *în loc* substantivul iniţial θεότης. Proble[44]ma teologică implicată de vorbirea despre două dumnezeiri, una superioară şi una inferioară – iar acesta este un lucru pe care Meyendorff nu îl clarifică – provine din aceea că expresia „dumnezeire” se aplică energiilor divine, nu fiinţei însăşi (un lucru pe care Palama l-a putut găsi în scrierea Sf. Grigorie de Nyssa, Către Ab*labiu sau că* n*u s*u*nt tr*e*i du*m*neze*i*); prin* urmare, distincţia între două θεότης, două dumnezeiri, riscă multiplicarea la infinit a nivelurilor ontologice în Dumnezeu. Dacă, dimpotrivă, vorbim, aşa cum a făcut de fapt Palama în scrisoarea sa din 1341 către Akindin, de o „dumnezeire inferioară” – adică darul îndumnezeirii prin har pe care Dumnezeu îl acordă oamenilor – şi de „fiinţa l*ui* Dumnezeu superioară, care acordă acest dar”, atunci pericolul divizării ontologice dispare. Pentru a ne întoarce la faptul că energiile divine sunt distincte unele de altele în Dumnezeu în sine, independent de creaţie, Sf. Grigorie Palama afirmă foarte clar acest lucru în 150 de C*api*t*ol*e *99 – 103.* De exemplu, în capitolul 101 scrie: „Dacă lucrările dumnezeieşti nu se deosebesc între ele, atunci nici lucrarea creatoare nu se deosebeşte de cea preştiutoare. Deci, fiindcă Dumnezeu a început odată să creeze, a început şi să preştie. Şi cum mai este Dumnezeu cel ce nu preştie toate mai înainte de

43 J. Meyendorff, Introducere..., 142; expresia cu pricina a lui Palama se află în epistola pe care i-a scris-o lui Akindin din Tesalonic la începutul anului 1341.
44 J. Meyendorff, Introducere..., 142-143.

veci?" Tentaţi[45]a de a considera că distincţia apărată de Palama este numai conceptuală, corespunzând modului natural al minţii umane de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, a fost prezentă mereu…

Deşi Meyendorff nu include nicio lucrare a pr. G. Florovsky în bibliografia *Introducerii* sale – cel mai probabil pentru că Florovsky nu a scris nimic de amploare despre Sf. Grigorie Palama – este sigur[46] că a intrat în contact cu ideile sale despre necesitatea unei teologii ortodoxe neopatristice. Ceea ce pare să fi reţinut în mod special de la Florovsky este o aşa-numită interpretare „personalistă" a doctrinei trinitare, conform căreia persoanele divine sunt „sursa, şi nu produsul naturii [divine]"[47]. Iată ce scrie Florovsky într-un articol[48] adesea citat: „The term *theosis* is indeed quite embarassing, if we would think în «ontological» categories. Indeed, man simply cannot «become» god. But the Fathers were thinking în «personal» terms, and the mystery of personal communion was involved at this point. *Theosis* meant a personal encounter"[49]; „If there is any room for Christian metaphysics at all, it must be a metaphysics of persons."[50]

45 Trad. de pr. Dumitru Stăniloae, în Filocalia românească 7, 493.

46 La p. 403, citează totuşi din Vizantijskie otcy, Paris, 1933.

47 J. Meyendorff, Introducere..., 403.

48 Pr. Georges Florovsky, „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“, în The Greek Orthodox Theological Review 5 (1959-1960), 119-131 (acest articol reprezintă versiunea publicată a cuvântării rostite în 1959 în Tesalonic, cu ocazia primirii titlului de doctor honoris causa).

49 G. Florovsky, „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“, 127.

50 G. Florovsky, „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“, 131.

O astfel de interpretare, care acordă prioritate ontologică persoanelor divine asupra naturii divine, riscă să nu corespundă întru totul gândirii patristice, după cum va atrage atenţia pr. John Romanides (cf. *infra*) şi să suprapună categorii filosofice moderne în textele Părinţilor: aceştia au conceput într-adevăr unirea dintre om şi Dumnezeu în termeni de comuniune interpersonal, dar fără să susţină o *radicala* prioritate a persoanei asupra naturii – extrema opusă esenţialismului augustinian.

Faţă de toate aceste studii ale altor teologi ortodocşi, *Introducerea* lui Meyendorff marchează un progres ştiinţific semnificativ, atât în fixarea cadrului istoric al disputei isihaste, cât şi a prezentării gândirii teologice a Sf. Grigorie Palama. Dar ce greşeli de interpretare au însoţit totuşi acest progres?

PR. JOHN ROMANIDES DESPRE VARLAAM
ŞI TEOLOGIA PALAMITĂ

La un an după publicarea *Introducerii*, autorul ei a fost criticat în privinţa felului în care a înţeles gândirea teologică şi poziţionarea istorică a lui Varlaam de Calabria de către pr. John Romanides[51], profesor pe vremea aceea la Holy Cross Theological School (SUA). Iată cum sintetizează Romanides acele interpretări ale lui Meyendorff cu care nu este de acord: „De câţiva ani încoace, Părintele Meyendorff afirmă, în diferite studii, că disputa dintre Sf. Grigorie Palama şi Varlaam de Calabria nu reprezintă o ciocnire între teologia latină şi cea greacă, aşa cum se consideră în general, ci mai degrabă o ceartă internă între

51 Pr. John Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, în The Greek Orthodox Theological Review 6 (1960-1961), 186-205; 9 (1963-1964), 225-270. La sfârşitul părţii a doua, autorul promitea o continuare a studiului, care însă nu a mai fost niciodată publicată.

anumiţi umanişti bizantini şi un mare segment al călugărilor bizantini şi ucenicii lor. Meyendorfi se referă de multe ori la Varlaam ca la un umanist, un platonist şi un nominalist şi pare să considere că neoplatonismul lui Dionisie Areopagitul este baza nominalismului său. Afirmă că un fel de gândire occamistică exista cumva în mediul bizantin şi că în persoana lui Varlaam o astfel de gândire a luat forma unui fel de teologie naturalistă care punea accentul pe revelaţia naturală şi pe rolul omului în procesul de mântuire. Potrivit părintelui John, controversa s-a centrat în jurul interpretării lui Pseudo-Dionisie, iar Palama a aplicat corective neoplatonismului Areopagitului, cu implicarea, după cum se pare, că Varlaam nu greşea în felul în care interpreta aceste texte. În conformitate cu acest tip de analiză, Palama este reprezentat ca un gânditor original, care se opunea teologiei «repetiţiei formale» ce caracteriza persoane precum Akindin şi Gregoras."[52]

Romanides începe prin a arăta că este imposibil ca Varlaam să fi fost un nominalist şi un neoplatonist în acelaşi timp, deoarece aceste două poziţii se exclud reciproc. William de Ockham a suprimat platonismul filosofiei scolastice, negând existenţa obiectivă a universaliilor: după el, acestea nu există nici în fiinţa lui Dumnezeu, nici în creaţie. Astfel, înlocuieşte *analogia entis* între Dumnezeu şi creaţie cu *analogia fidel*, creând premisele pentru apariţia gândirii protestante ulterioare.[53]

52 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 186-187 (dat fiind că paginile din cele două părţi ale acestui studiu nu se suprapun, nu voi mai indica volumul revistei în citarea prescurtată).

53 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 187-188.

După Romanides, Varlaam a fost un platonist creştin, nu un nominalist. Argumentele lui Romanides sunt convingătoare: Varlaam afirmă că în mintea divină creatoare există *logoi* ale căror imagini se regăsesc în sufletul uman.[54] În alt loc, Varlaam vorbeşte despre universalii aşezate de Dumnezeu în sufletul uman din momentul creării acestuia.[55] Un alt argument că Varlaam nu este nominalist este dat de faptul că îl critică pe Toma din Aquino că identifică toate lucrurile în Dumnezeu cu fiinţa divină: dacă avem în vedere că Varlaam l-a criticat pe Palama că face o distincţie reală între fiinţă şi energii, atunci apare foarte probabil ca Varlaam să fi făcut numai o distincţie conceptuală, de tip scotist[56].

În privinţa cunoaşterii lui Dumnezeu, în legătură cu care Varlaam susţinea un agnosticism *sui generis*, Romanides arată că acest agnosticism nu poate fi derivat din apofatismul lui Dionisie Areopagitul, aşa cum afirmă Meyendorff. După Varlaam, există două căi ale cunoaşterii lui Dumnezeu: filosofia şi revelaţia, ambele daruri ale lui Dumnezeu. Ceea ce nu este descoperit prin niciuna din aceste căi depăşeşte mintea umană şi nu poate fi cunoscut, dar dacă ceva este descoperit prin acestea, atunci puterile sufletului uman sunt suficiente pentru a cunoaşte ceea ce este descoperit.[57] În cazul chestiunii *Filioque*, afirmă Varlaam, nu a fost descoperit nimic prin niciuna din aceste căi, deci nu putem cunoaşte care este adevărul. Dar din convingerea lui Varlaam referitoare la o chestiune particulară, afirmă Romanides, nu se poate generaliza în

54 Sf. Grigorie Palama, Triada I, întrebarea 1.

55 Sf. Grigorie Palama, Triada II, 1, 27.

56 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 190.

57 Sf. Grigorie Palama, Triada II, 1, 26.

direcţia unui scepticism general cu privire la cunoaşterea lui Dumnezeu, cum face Meyendorff.[58] Doar dacă interpretăm astfel poziţia lui Meyendorff, putem explica de ce Palama îl acuză pe Varlaam că reduce adevărurile supraraţionale la o cunoaştere raţională. Romanides vede astfel un conflict între *credo ut intelligam*, caracteristic tradiţiei occidentale post-augustiniene şi teologia apofatică patristică.

Dacă poziţia lui Romanides este corectă, atunci Meyendorff greşeşte în a-l considera pe Varlaam un umanist *bizantin*, în loc de platonist şi umanist *occidental*. Dacă ar fi fost într-adevăr un umanist bizantin, atunci bizantini precum Akindin şi Gregoras nu ar fi contrazis părerea lui Varlaam că harul divin este creat. Încercarea lui Meyendorff de a argumenta în favoarea acestei tradiţii umaniste bizantine prin a-l face pe Varlaam să depindă de Dionisie Areopagitul omite faptul că Dionisie era o autoritate teologică şi în Occident.[59] Operele antilatine ale lui Varlaam în chestiunea *Filioque* nu arată că era un bizantin, ci că susţinea o poziţie prescolastică (*Filioque* fiind promulgat oficial ca dogmă în Occident, după dezbateri teologice de-a lungul mai multor secole, în anul 1014).

Un argument clar despre punctul teologic latin de pornire al lui Varlaam este ideea lui că slava lui Dumnezeu revelată în această viaţă patriarhilor, profeţilor şi apostolilor a fost o *slavă creată*, mai mult, credea el, în fiecare caz separat de revelaţie, această slavă era creată *atunci* şi apoi dispărea din existenţă, fiind deci de scurtă

58 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 191.

59 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 192-193.

durată. Aceste arătări create erau considerate de Varlaam doar un *simbol* al dumnezeirii. Pr. Romanides stabileşte în mod corect că sursa acestor idei sunt primele patru cărţi ale lucrării *Despre Sfânta Treime* a Fericitului Augustin. Sf. Grigorie Palama a argumentat în favoarea poziţiei ortodoxe că vederile slavei în Vechiul şi în Noul Testament sunt arătări reale ale Dumnezeului necreat, la care a participat şi trupul celor care le-au experiat. Varlaam nega aceste vederi atât trupului, cât şi minţii. Meyendorff explică atitudinea lui Varlaam prin diferenţa dintre spiritualitatea platonizantă a lui Evagrie – pe care deci Varlaam l-ar urma într-un fel – şi spiritualitatea biblică a Sf. Macarie Egipteanul, pe care o reprezintă Sfântul Grigorie. Dar Romanides are dreptate să conteste această distincţie ca principiu explicativ al ideilor lui Varlaam: „Acceptând, pentru un moment, această distincţie în tradiţia patristică greacă – Cine dintre Părinţii greci «platonişti» este în acord cu Varlaam negând realitatea vederii slavei necreate a lui Dumnezeu nu numai trupului, ci şi minţii? Cine dintre Părinţii «platonişti» a afirmat vreodată că există o slavă creată a lui Dumnezeu? Autorul de faţă [= Romanides] nu cunoaşte niciunul. Dimpotrivă, întreaga tradiţie scolastică latină post-augustiniană este în acord cu Varlaam."[60] Tot în legătură cu problema harului, din faptul că Sf. Grigorie Palama este pesimist în privinţa puterii naturale a omului de a-L cunoaşte şi de a se ridica spre Dumnezeu, Meyendorff deduce că în această chestiune Palama „este unul dintre autorii cei mai «augustinieni» din Răsăritul creştin"[61]. Romanides identifică o confuzie aici: în sens opus lui Palama, Augustin

60 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 195.

61 J. Meyendorff, Introducere..., 260.

este optimist referitor la capacitatea naturală a omului de a-l cunoaşte intelectual pe Dumnezeu din creaturi, dar este pesimist în privinţa puterii naturale a voinţei umane de a împlini poruncile lui Dumnezeu; Palama este optimist însă în privinţa capacităţii omului de a-L dori pe Dumnezeu şi nu are nevoie de ideea harului divin irezistibil care devine un *habitus* (un fel activist de a-fi-în-har, exprimat în fapte bune) în cel ales de Dumnezeu, precum la Augustin[62]. Inspiraţia augustiniană a lui Varlaam se vede în concepţia sa despre rugăciunea neîncetată: el respinge de la bun început ideea că monahul trebuie să se roage neîncetat: „Acest habitus (ἕξις) al rugăciunii înseamnă *să fii capabil* să faci, să gândeşti şi să îndeplineşti *nimic* din ceea ce Dumnezeu nu voieşte. De aceea, cel ce are acest habitus se roagă neîncetat."[63]

Demonstraţia, solid argumentată, că gândirea teologică a lui Varlaam este de inspiraţie latină, nu bizantină, se întinde pe mai multe pagini în studiul lui Romanides.[64] Concluzia ei cea mai importantă este respingerea tezei generale a lui Meyendorff conform căreia cheia gândirii nominaliste a lui Varlaam este simbolismul lui Pseudo-Dionisie şi presupusa tradiţie bizantină umanistă fundamentată pe acest simbolism. Evident, întrebarea cea mai firească în acest caz este:

---

62 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 197.

63 Sf. Grigorie Palama, Triada II, 1, 30. Varlaam interpretează în acest context 1 Tes. 5, 17: „Rugaţi-vă neîncetat!"Pentru disputa dintre Palama şi Varlaam în legătură cu rugăciunea şi concepţia despre om în general, a se vedea reflecţiile magistrale ale lui Romanides de la paginile 225-236.

64 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 200-203.

există vreo tradiţie răsăriteană care l-a interpretat pe Dionisie în sensul că ar susţine că slava divină revelată în Vechiul şi în Noul Testament este creată şi că simbolizează doar dumnezeirea necreată? Meyendorff nu demonstrează existenţa unei astfel de tradiţii, dar lansează ideea că Sf. Grigorie Palama a aplicat un „corectiv hristologic" teologiei Sf. Dionisie.

Cheia pentru a înţelege logica acestui presupus corectiv hristologic propus de Meyendorff constă în distincţia dintre o „mistică a minţii" şi o „mistică a întrupării".[65] Ultima, după Meyendorff, ar fi caracteristică isihasmului şi arată cum toate practicile isihaste sunt legate de întruparea Fiului lui Dumnezeu şi de harul baptismal; în timp ce prima ar fi specifică Părinţilor influenţaţi de platonism, care afirmau că experienţele duhovniceşti şi contemplarea mistică sunt posibile independent de Fiul lui Dumnezeu întrupat. „Această poziţie reprezintă inima şi punctul de rezistenţă al încercării lui Meyendorff de a descrie diferenţele dintre presupusul evagrianism al lui Varlaam şi tradiţia macariană a lui Palama."[66] Conform interpretării lui Meyendorff, această (presupusă) distincţie între cele două tipuri de mistică nu înseamnă nici mai mult, nici mai puţin decât restrângerea posibilităţii îndumnezeirii nu numai la întruparea lui Hristos, dar şi la Sfintele Taine ale Bisericii.[67] Cu alte cuvinte, mai înainte de întruparea Fiului

65 J. Meyendorff, Introducere..., 307.

66 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", 236.

67 „Unicul nostru punct de contact cu Dumnezeu este Hristos, şi anume Trupul Său, adică deplina Sa omenitate, zămislită în sânul feciorelnic; El este Mijlocitorul harului sfinţitor şi îndumnezeitor, iar prezenţa Sa în Biserică este reală în mod obiectiv. Palama integrează

lui Dumnezeu şi de împărtăşirea cu trupul şi sângele lui Hristos, posibilitatea îndumnezeirii nu exista pentru oamenii din vremea Vechiului Testament. Dar această formă de sacramentalism, în contradicţie cu tradiţia şi experienţa duhovnicească a oamenilor sfinţi – atât din Vechiul, cât şi din Noul Testament, duce la concluzii absurde, precum aceea că pe Muntele Tabor, în momentul Schimbării la faţă, ucenicii nu au contemplat slava cea eternă şi necreată a lui Dumnezeu. Sf. Grigorie Palama îl citează pe Sf. Dionisie Areopagitul, care scrie că în viaţa viitoare „vom fi iluminaţi de arătarea văzută a lui Hristos, aşa cum au fost ucenicii la Schimbarea la faţă”[68]. Această lumină s-a arătat doar unora dintre ucenici, pentru că doar ei erau vrednici să o vadă[69] – ideea de vrednicie arată o mai mare participare la Dumnezeu, deci un mai mare grad de îndumnezeire. Apostolii au văzut lumina dumnezeiască pe Muntele Taborului „strălucind nu numai din trupul care II purta în el pe Fiul, ci şi din Norul care 11 purta în el pe Tatăl lui Hristos”[70]. Cum a fost posibilă această vedere[71], dacă ucenicii nu primiseră încă Sfânta împărtăşanie, nici

spiritualitatea monastică în istoria mântuirii, eliberând-o astfel de ultimele vestigii ale idealismului platonician. Luând apărarea metodei fizice de rugăciune, el apără de fapt învăţătura paulină despre trupul omenesc, mădular al lui Hristos“, J. Meyendorff, Introducere..., 308-309.

68 Sf. Dionisie Areopagitul, Despre numele divine I, 4; Sf. Grigorie Palama, Triada I, 3, 26.

69 Sf. Grigorie Palama, Triada II, 3, 22.

70 Sf. Grigorie Palama, Triada I, 3, 36.

71 Termenii îndumnezeire (θέωσι,ς), unire (ένωσις) şi vedere (όρασις) sunt sinonimi, atât la Sf. Grigorie Palama (Ή μέν ούν ένωσις... ή θέωσίς έστί, A treia scrisoare către Akindin 10; Ή δέ τού φωτός ένωσις, τί γε άλλο ή όρασις έστίν;, Triada Π, 3, 36), cât şi la Sf. Dionisie Areopagitul (Ή δέ θέωσις έστιν ή προς Θεόν, ώς εφικτόν, άφομοίωσίς τε καί ένωσις, Despre ierarhia bisericeascăI, 3).

celelalte Sfinte Taine viitoare ale Bisericii? Răspunsul ni-l dă tot Sf. Grigorie Palama, într-un pasaj referitor la Moise: „Cum – întreabă Palama – în timp ce vede, el [Moise şi oricine asemenea lui] nu vede?” – şi apoi răspunde – „fiindcă a devenit mai bun decât ceea ce e omenesc şi *fiind deja dumnezeu* prin har şi fiind unit cu Dumnezeu prin puterea lui Dumnezeu.”[72] „Este clar, concluzionează Romanides, că Părintele John a confundat grav teologia hristocentrică a Părinţilor greci cu întruparea şi tainele Bisericii.”[73]

Pe fundalul acestei opoziţii dintre o mistică aşa-zis platonistă şi o mistică a întrupării, Părintele Meyendorfi se află într-o situaţie dificilă atunci când este vorba de a judeca teologia Sf. Dionisie Areopagitul. Pe de o parte, el vede în Dionisie „băiatul rău” – după cum se exprimă plastic Romanides – al platonismului creştin, sursa presupusului nominalism al lui Varlaam, dar, pe de altă parte, Sf. Grigorie Palama acceptă autoritatea teologică a Sf. Dionisie. Soluţia dialectică a lui Meyendorff este aceea că Palama ar fi aplicat un „corectiv hristologic” teologiei lui Dionisie. Din punct de vedere istoric şi teologic, soluţia propusă de Romanides este cea corectă: de fapt, Varlaam este cel care prezintă strâmb teologia Sf. Dionisie, iar Sf. Grigorie Palama polemizează împotriva lui Varlaam, care invocă (greşit) autoritatea lui Dionisie.[74] Astfel, Meyendorff

72 Sf. Grigorie Palama, Triada II, 3, 52. Despre existenţa harului îndumne- zeitor în vremea Vechiului Testament, a se vedea mai ales Sf. Grigorie Palama, A treia scrisoare către Akindin, ed. J. Meyendorff în Sf. Grigorie Palama, Syggrammata, voi. 1, Tesalonic 19882, 296-312.

73 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 236.

74 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, 250.

consideră necesar să se aplice corective hristologice doctrinei vederii lui Dumnezeu[75] şi teologiei apofatice a lui Dionisie[76] şi nu ezită să vorbească despre „absenţa oricărei hristologii” din Corpusul Areopagitic[77], ignorând evidenţa textuală[78]. Un argument la care apelează Meyendorff pentru a dovedi corectarea hristologică a lui Dionisie de către Palama este cel al descoperirii misterului întrupării Fiului lui Dumnezeu: conform sistemului ierarhic al lui Dionisie, era nevoie ca îngerii de pe treptele cele mai înalte să fie iniţiaţi primii, iar apoi să transmită vestea cea bună celor de după ei, în ordine descrescătoare până la oameni. Palama ar fi răsturnat ierarhiile dionisiene atunci când afirmă că primul care a aflat vestea întrupării a fost *îngerul* Gabriel. În realitate însă, Palama ia această idee de la Dionisie însuşi.[79]

ÎN LOC DE CONCLUZII

Nădăjduiesc ca rândurile de mai sus să fie o introducere folositoare în lectura importantei cărţi a pr. John Meyendorff. Întrucât Pr. John a fost deplin conştient

---

75 J. Meyendorff, Introducere..., 337-338.

76 J. Meyendorff, Introducere..., 393-395.

77 J. Meyendorff, Introducere..., 398.

78 De exemplu, Sf. Dionisie Areopagitul, Despre numele divine I, 4, vorbeşte despre întrupare şi despre unirea ipostatică.

79 Sf. Dionisie Areopagitul, Despre ierarhia bisericească IV, 4. In studiul citat al pr. Romanides nu există o demonstraţie detaliată a faptului că Palama nu aplică niciun corectiv hristologic lui Dionisie şi a faptului legat de acesta, că Dionisie oferă o hristologie ortodoxă şi suficient de amplă în teologia sa. Dovada detaliată a acestor teze o oferă Ierom. (actualmente episcop) Alexander Golitzin (care împărtăşeşte aşadar critica pe care Romanides o face lui Meyendorff) în excelentul studiu „Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas: On the Question of a Christological Corrective and Related Matters“, în St Vladimir’s

că teologul are o responsabilitate pentru creşterea duhovnicească a oamenilor din vremea sa, în urma criticii lui Romanides, a publicat o traducere revizuită a *Triadelor* Sf. Grigorie Palama[80]. În privinţa celorlalte critici, cel mai probabil le-a acceptat tacit, întrucât nu a răspuns niciodată studiului lui Romanides.

Reacţia lui Romanides arată indirect importanţa majoră în teologia ortodoxă contemporană a *Introducerii* lui Meyendorff. Aşa cum afirmam la începutul acestui studiu introductiv, ea a stat la baza primei etape a studiilor palamite; unul dintre cele mai importante efecte ale ei a fost stimularea începerii editării textelor Sf. Grigorie Palama în spaţiul ortodox în 1962 la Tesalonic sub coordonarea prof. Panagiotes Hristou. Procesul editării, la care Meyendorff a fost unul dintre principalii colaboratori,

---

80T heological Quarterly 46 (2002), 163-190. O încercare de a-1 apăra pe Meyendorff împotriva lui Romanides în această chestiune - şi în cea corelată a misticii întrupării - o face Joost Van Rossum (doctorand al pr. Meyendorff la Fordham University în anii 80'), „Dionysius the Areopagite and Gregory Palamas: A Christological Corrective?“, în Studia Patristica 42 (2006), 347-353. încercarea lui Van Rossum este neconvingătoare şi pe alocuri greşită. Este neconvingătoare pentru că argumentul central presupune - fără să demonstreze - convingerile sacra- mentaliste ale pr. Meyendorff. Este pe alocuri greşită pentru că face apel la reprobabila ecleziologie euharistică. Astfel, în lectura lui Van Rossum, pentru Dionisie, Biserica ar fi mai ales doar o „ierarhie bisericească“, în timp ce „Euharistia este cea care stă la baza diversităţii slujirilor în Biserică, iar nu structura ierarhică a Bisericii văzută ca un principiu ontologic“ (351). La Sf. Dionisie însă, ierarhia nu devine niciodată „un principiu ontologic“ (?), iar Sfântul nu exclude contactul nemijlocit al omului cu Dumnezeu. Ierom. Golitzin, op. cit., a arătat cum în concepţia lui Dionisie ierarhiile îngereşti au rolul de îndrumători duhovniceşti, asemenea părinţilor duhovniceşti, fără a condiţiona sau limita contactul nemijlocit al îngerilor de pe treptele inferioare - sau al omului - cu Dumnezeu.
Vezi supra, nota 12.

a durat până în 1992: astăzi avem la dispoziţie un text mai bun decât cel din *Patrologia Graeca* 150 şi 151, dar încă nu suficient de ştiinţific pentru a primi numele de „ediţie critică”[81]. În general, după publicarea cărţii lui Meyendorff, teologia dogmatică ortodoxă a recuperat complet atât spiritualitatea isihastă, cât şi distincţia dintre fiinţa divină şi energiile ei necreate, care se împărtăşesc întregii creaţii. Nu este nimic surprinzător în faptul că Sinodul de la Constantinopol de la 1351, care a proclamat oficial şi definitiv învăţătura Sf. Grigorie Palama ca dogmă a Bisericii, este văzut astăzi ca egal în importanţă cu celelalte sinoade ecumenice.

Cambridge, Marea Britanie

Introducere

Gândirea bizantină din Evul Mediu a rămas până în zilele noastre un teren a cărui desţelenire se află abia la început. Spre deosebire de Apusul medieval, care a evoluat organic şi treptat către Timpurile Moderne, Răsăritul bizantin nu a avut urmaşi direcţi, capabili să continue tradiţia intelectuală a Bizanţului sau măcar să publice operele din trecut: cultura bizantină a murit de moarte violentă sub loviturile turcilor în 1453. Supravieţuitorii catastrofei şi urmaşii lor, precum şi discipolii lor slavi sau români au avut desigur marele merit de a fi păstrat în liturghie, în spiritualitatea monastică, în câteva şcoli mai mult sau mai puţin clandestine, tradiţiile trecutului, dar rareori dispuneau de mijloacele materiale şi de pregătirea necesară pentru a face acest lucru în mod sistematic şi creator din punct de vedere intelectual. Ţările slave, şi îndeosebi Rusia, ar fi putut prelua ştafeta Bizanţului, dar atracţia exercitată de Apusul contemporan era adesea mai

81 Nu este nici complet, pentru că Omiliile Sf. Grigorie Palama nu au fost (încă) editate în cadrul acestui proiect.

puternică decât cea a trecutului bizantin... În sec. XVI ŞI XVIII, în perioada în care în Apus apăreau marile ediţii patristice de care ne mai slujim şi astăzi, tocmai atunci Răsăritul creştin se afla într-o situaţie deplorabilă; numai câţiva cărturari izolaţi erau în stare să reînvie tradiţia, astfel încât numele lui Dositei al Ierusalimului, al lui Nicodim Aghioritul şi al altor câţiva trebuie amintite aici cu un deosebit respect, chiar dacă opera lor nu poate fi comparată nici ca volum şi nici calitativ cu cea a Mauriştilor apuseni...

Acestea sunt motivele esenţiale ale carenţei răsăritenilor în publicarea textelor bizantine. Şi în Apus, doar câţiva s-au interesat de grecii de după schismă...

Astfel că astăzi, încercând să studiem o personalitate ca Grigorie Palama, care a marcat o cotitură decisivă în istoria Răsăritului creştin şi pe care Biserica Ortodoxă l-a aşezat în rândul celor mai de seamă Sfinţi Părinţi şi învăţători, ne aflăm în faţa unei opere pe trei sferturi inedite. Pentru a analiza peripeţiile istorice şi doctrinare în care s-a numărat printre principalii protagonişti, trebuie să avem acces la o documentaţie manuscrisă prea importantă pentru a putea fi pe deplin cuprinsă şi totodată destul de precisă pentru a preveni ipotezele îndrăzneţe pe care imaginaţia istoricilor le substituie uneori izvoarelor atunci când acestea lipsesc.

Munca noastră a început astfel printr-o cercetare, pe care am dorit-o cât mai completă cu putinţă, a operei inedite a teologului isihast. Pentru a nu îngreuna corpul cărţii, am concentrat într-un apendix rezultatul analitic al acestei cercetări: clasificarea şi cronologia operelor lui Palama, o scurtă analiză a acestora, consideraţii asupra manuscriselor care le cuprind etc. Un al doilea apendix cuprinde lista celorlalte izvoare cercetate, dintre care

multe sunt inedite şi necesită la rândul lor comentarii.

Este de la sine înţeles că n-am fi putut întocmi acest dosar fără a recurge la lucrările celor care înaintea noastră au iniţiat cercetarea. Încă din sec. al XVII-lea, în notele la ediţia alcătuită de el a *Istoriei* lui Nichifor Gregoras, Jean Boivin a pus jaloanele cronologice ale unei perioade cruciale în viaţa lui Palamas – 1341 – 1347 – slujindu-se de scrierile inedite ale învăţatului isihast. Izvoarele manuscrise ale controversei teologice din secolul al XIV-lea au fost apoi studiate de câţiva savanţi ruşi din secolul al XIX-lea – Th. Uspenski, episcopul Porfirie Uspenski, P. Syrku –, care au şi publicat unele fragmente.

Mai recent, mai mulţi erudiţi s-au înhămat la aceeaşi sarcină într-un mod metodic şi complet; printre aceştia, lucrarea Mgr. Louis Petit ocupă un loc de frunte, îngăduind unor colaboratori, îndeosebi M. Jugie şi V. Laurent, să realizeze pentru prima dată istoria completă a controversei şi să rezolve anumite probleme speciale. Alţi savanţi, ca R. Guilland, Mgr. G. Mercati, R.-J. Loenertz, G. Schiro, au cercetat şi ei dosarele personajelor care au jucat un rol în evenimentele din veacul al XIV-lea. În ceea ce-l priveşte pe Palama însuşi, trebuie să menţionăm în mod cu totul deosebit lucrarea, greu accesibilă, a unui preot român, Pr. Dumitru Stăniloaie, care, după Boivin, a fost primul care a studiat şi a citat originalul operelor inedite ale lui Palama, precum şi teza Pr. Kiprian Kern care, fără a utiliza scrierile, inedite, are meritul de a aborda palamismul dintr-o perspectivă nouă, cea a antropologiei.

Numeroasele noastre referinţe la lucrările acestor autori stau mărturie în ce măsură le suntem datori în alcătuirea lucrării noastre. Chiar dacă am putut completa dosarul stabilit de ei şi am analizat scrierile pe care ei doar le semnalau, suntem pe deplin conştienţi de limitele

lucrării noastre, care nu pretinde altceva decât de a-l „introduce" pe istoric sau pe teolog în opera lui Palama. Într-adevăr, este cert că numeroase probleme speciale abordate de noi în prima parte nu şi-au găsit încă soluţia definitivă şi că doar o ediţie completă a operelor marelui isihast va permite criticilor să aprecieze judecăţile pe care le-am emis cu privire la teologia sa. Lucrarea noastră este aşadar concepută ca un punct de plecare nou, şi nu ca un punct final al studiilor palamite.

O lucrare de ansamblu asupra unui personaj istoric nu ar avea totuşi sens dacă n-ar ajunge la o sinteză, fie ea şi provizorie. În cazul lui Palama, concluziile noastre se plasează pe două planuri distincte: cel al istoriei şi cel al doctrinei.

Analiza evenimentelor care au marcat viaţa şi cariera lui Palama, lectura scrierilor lăsate de contemporani, aprecierea atitudinilor pe care mai-marii vremii au adoptat-o faţă de el ne fac să credem că marea majoritate a contemporanilor săi nu au văzut în el un înnoitor, ci dimpotrivă, un purtător de cuvânt al conservatorismului ortodox. Doar raţiunile politice au dus la condamnarea sa timp de doi ani. Dacă circumstanţele politice ar fi fost altele, „disputa palamită" nu ar fi durat mai mult de câteva luni. Este un fapt pe care, după părerea mea, istoricii imparţiali ar trebui să-l recunoască. Cât priveşte doctrina pe care o apăra Palama şi care făcea obiectul criticii unui număr, de fapt, foarte restrâns de teologi bizantini, aparţinând unor orizonturi diverse şi fără unitate între ele, aceasta se înfăţişează pe sine drept o dezvoltare a învăţăturii Părinţilor greci. Aşa că în raport cu aceştia trebuie ea judecată şi nu în raport cu sistemele ulterioare. Pe de altă parte, aceasta s-a formulat treptat, în funcţie de polemica pe care Palama o purta împotriva adversarilor

săi: această evoluţie treptată, aşa cum vom observa în a doua parte, permite să înţelegem mai bine formulele uneori ambigue la care a ajuns şi care nu au valoare decât în raport cu conţinutul pe care-l exprimă. Pentru a putea exprima o judecată obiectivă asupra gândirii marelui teolog bizantin trebuie aşadar să-l reaşezăm în propriul său univers spiritual. Suntem convinşi că actuala revigorare a studiilor patristice poate contribui la o mai bună înţelegere şi apreciere în Apus a unei teologii care, sub anumite aspecte, răspunde mai bine decât altele preocupărilor gândirii moderne.

Dacă, totuşi, soluţiile doctrinare ale Răsăritului şi Apusului par divergente, dacă distanţa care-l desparte pe Palama de Toma din Aquino pare greu de trecut, cu toate acestea, cele două părţi separate ale lumii creştine purced amândouă dintr-o tradiţie patristică comună şi la urma urmei din aceeaşi Sfântă Scriptură. Fie ca o întoarcere împreună şi de comun acord la izvoare să ne determine atitudinea faţă de învăţătorii posteriori: astfel, ciocnirea dintre aceştia ar deveni poate mai puţin violentă.

Ne mai rămâne să mulţumim tuturor celor care, în felurite moduri, şi-au arătat interesul faţă de lucrarea noastră şi au contribuit la finalizarea sa prin criticile, sfaturile sau documentaţia personală. Doresc să-i menţionez aici în mod special pe domnii George Ostrogorsky, profesor la Universitatea din Belgrad, şi Paul Lemerle, profesor la Sorbona, P.C. Darrouzes, de la Augustinienii Adormirii, precum şi pe prietenii mei Boris Bobrinskoy, lector la Institutul de Teologie Ortodoxă din Paris, şi Olivier Clement, profesor titular la universitate, cărora le exprim cea mai vie recunoştinţă. Pe de altă parte, lucrarea mea a avut mult de profitat de pe urma condiţiilor de lucru care mi-au fost oferite, timp de un semestru, la

Dumbarton Oaks Research Library and Collection, de la Universitatea Harvard, Washington, mulţumită nepreţuitelor comori ale acestei biblioteci bizantine, ospitalităţii şi sprijinului savanţilor adunaţi acolo. Documentaţia manuscrisă nu mi-a fost accesibilă decât graţie sprijinului Institutului de Cercetare şi de Istorie a Textelor şi al Centrului Naţional al Cercetării Ştiinţifice, care mi-a încredinţat şi o misiune de studii în Italia.

În încheiere, doresc să-mi exprim recunoştinţa faţă de dl Rodolphe Guilland, profesor la Sorbona, care a binevoit să-mi îndrume lucrarea şi nu şi-a precupeţit nici sfaturile, nici ajutorul, de dl André Grabar, membru al institutului, care prin sprijinul său constant, prin lecţiile de la Şcoala de înalte Studii şi prin interesul arătat lucrării mele a făcut posibilă ducerea acesteia la bun sfârşit şi, în sfârşit, dl H.-I. Marrou, care mi-a făcut cinstea să o accepte în *Patristica Sorbonensia*.

Bibliografie

Nu vom menţiona aici decât lucrările şi articolele care au legătură directă cu persoana sau opera Sf. Grigorie Palama, excluzând:

1° Lucrările cu caracter general despre istoria sau literatura Bizanţului. 2° Lucrările privind tradiţia patristică sau spirituală a Răsăritului creştin, anterioară lui Palama.

3° Colecţiile de texte.

4° Articolele din dicţionare sau enciclopedii conscrate principalilor protagonişti ai controversei palamite, cu excepţia câtorva care constituie adevărate monografii.

Este de la sine înţeles că ne-am folosit din plin de aceste publicaţii şi îndeosebi de articolele lui L. Petit, M. Jugie, V. Laurent şi J. Gouillard din *Dictionnaire de Théologie catholique* şi Dictionnaire *d3Histoire et de*

Géographie ecclésiastique. Multe articole din *Realencyclopédie fur Théologie und Kirche* şi din *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija* (Enciclopedia teologică ortodoxă a lui Lopukhin) au de asemenea o anumită valoare.

Aleksie (episcop): „Vizantijskie cerkovnye mistiki XIVgo veka” (Misticii din Biserica Bizantină în sec. al XIV-lea), în *Pravoslavnyi Sobesednik*, Kazan, 1906, ianuarie şi ss.

Ammann (A.M.): Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus, Wiirzburg, 1938.

Aknakis (G.G.): „Gregory Palamas among the Turks and Documents of his captivity as historical sources”, în *Speculum*, XXVI (1951), pp. 104 – 118.

— „Gregory Palamas and the *Χίονες* and the fall of Gallipoli”, în

Byzantion, XXII (1952), pp. 305 – 312.

BÉIS (N.): „Το έτος τής τελευτής Γρηγορίου Παλαμά”, în *Ἀθηνά*, 16 (1904), p. 638; 18 (1906), ρρ. 39 – 40.

Behr-Sigel (E.): „La prière de Jésus ou le mystère de la spiritualité orthodoxe”, în *Dieu vivant*, VIII (1948), pp. 69 – 94.

BLOOM (A.): „Contemplation et ascèse. Contribution orthodoxe”, în *Études Carmélitaines*, 28 (1949), pp. 49 – 67.

Bois (J.): „Grégoire le Sinaïte et Phésychasme à l’Athos au XIVe siècle”, în *Echos d’Orient*, V (1901), pp. 68 – 75.

— „Le début de la controverse hésychaste”, în *Echos d’Orient*, VI (1902), pp. 352 – 362.

— „Le synode hésychaste de 1341”, în *Echos d’Orient*, VI (1903), pp. 50 – 60.

BrÉHIER (L.): „La rénovation artistique sous les Paléologues et le mouvement des idées”, în *Mélanges Diehl*, II, Paris, 1930, pp. l-10.

— „L’enseignement classique et l’enseignement religieux à Byzance”, în

Rev. d’Hist. etde-Ph. rel, XXI (1941), pp. 34 – 69.

Candal (M.): „Argiro contra Dexio (Sobre la luz tabôrica)”, în Or. *Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 80 – 113.

— „El libro vii de Prôcoro Ciclonio (Sobre la luz tabôrica)”, în Or. *Chr.*

Per., XX, 1954, pp. 247 – 297.

— „EI Teôfanes de Gregorio Palama”, în Or. *Chr. Per.*, XII (1946), pp. 238 – 261.

— „Fuentes Palamiticas. Dialogo de Jorge Facrasi sobre el contradictorio de Palamas con Nicéforo Grégoras”, în Or. *Chr. Per.*, XVI, 1950, pp. 303 – 357.

— „Inovaciones palamiticas en la doctrina de la gracia”, în *Miscellanea*

Giovanni Mercati, III (Studi e testi, 123), Città del Vaticano, 1946, pp. 65 – 103.

— „La «Régla teologica» de Nilo Cabasilas”, în Or. *Chr. Per.*, XXIII.

1957, pp. 237 – 266.

— „Origen ideologico del palamismo en un documenta de David Disipato

(s. XIV)”, în *Miscellanea Comillas*, I, 1943, pp. 487 – 525 (reluat în: *Or. Chr. Per.*, XV, 1949, pp. 85 – 124).

— „Un escrito trinitario de Isaac Argiro en la contienda palamitica del siglo XIV”, în *Or. Chr. Per.*, XXII, 1956, pp. 92 – 137.

Guaranis (P.): „Internai strife în Byzantium during the fourteenth century”, în *Byzantion*, XV (1940 – 1941), pp. 208 – 230.

— „The monastic properties and the state in the Byzantine Empire”, în
Dumb. Oaks Papers, n° 4, 1948, pp. 53 – 118.

Christou (P.): „Περί τά *αιτία* τής ησυχαστικής έρίδος”, în *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, XXXIX, 1956, pp. 128 – 138.

ClCCHITTO (L.): „Îl palamismo e Duns Scoto în una recente pubblicazione”, în *Miscellanea Francescano*, 34 (1934), pp. 70 – 75. Chrysostome Papadopoulos (archim.): „O άγιος Γρηγόριος Παλαμάς, αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης”, în *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, II, 1913, pp. 345 – 354.

Dentakis (B.L.): „Joannès Kyparissiotis, Stoeicheiodes Ekthesis ton theologikon Theseon”, în *Θεολογία*, Atena, 1958.

DÖLGER (F.): „Ein byzantinischen Staatsdokument in der Universitätsbibliothek Basel: ein Fragment des Tomos des Jahres 1351”, în *Hist. Jahrbuch*, 72 (1953), pp. 205 – 221 (reluat în *Byzantinische Diplomatik*, Ettal, 1956, pp. 245 – 261).

— „Johannes VI Cantacuzenos als dynastischer Legitimist”, *mănnales* de rinstitut Kondakov (Seminarium Kondakovianum), X (1938), pp. 19 – 29.

Dyovouniotis (K.I.): „Το έτος τού θανάτου Γρηγορίου τού Παλαμά”, în: *Επιστημονική Έπετηρις τής θεολογικής σχολής τοϋ Ἀθήνεσι Πανεπιστημίου*, I, 1924, p. 74.

— „Γρηγορίου Παλαμά επιστολή προς Θεσσαλονικε Τς”, în *Νέος*
Έλληνομνήμων, 16 (1922), pp. 3 – 21.

ELDAROV (G.): „La dottrina del Plmmacolata noi maeştri francescani e noi teologi palamiti dei secoli XIV-XV”, în *Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV – celebraţi*, vol. IV, Romae,

1955, pp. 185 – 195.

Eliade (M.): *Techniques du Yoga*, Paris, 1948.

— *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, 1936. EnepekidÈS (P.): „Der Briefwechsel des Mystikers Nikolaos Kabasilas”, în *Byz. Zeitschr.*, 46 (1953), Heift 1, pp. 18 – 46.

Erharde (A.): Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche von den Anfängen bis zu Ende des 16. Jahrhunderts. Erste Teil. Die Überlieferung. III. Band, 1. Lieferung (= Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der Altchr. Literatur, 52, 1. Häfte), Leipzig, 1943, pp. 195 – 704.

Floriński (T.): „Andronik mladsiţi Ioann Kantakuzin”, în *iurnal ministerstva n-ar. Prosvescenija*, 204 (1879), pp. 87 – 143, 219 – 251; 205 (1879), pp, 1 – 48.

Gardet (L.): „Un problème de mystique comparée: la mention du Nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane”, în *Revue thomiste*, 1952, III, pp. 642 – 679; 1953, 1, pp. 197 – 216.

Gianelli (C.): „E Francesco Petrarca o un altro Francesco, e quale, îl destinatorio del «De primatu papae» di Barlaam Calabro?”, în *Studi în onore di G. Funaioli*, Roma, 1955, pp. 83 – 97.

— „Un progetto di Barlaam per Punione délie Chiese”, în *Miscellanea G.*

Mercati, III (Studi e testi, 123), Città del Vaticano, 1946, pp. 157 – 208. GORDILLO (M.): „Mariologia orientalis”, în *Or. Chr. Analecta*, 141 (1954). GORJANOV (B.T.): „Pervaja gomilija Grigorija Palamy kak istocnik k istorii vosstanija zilotov (Prima omilie a Sf. Grigorie Palama ca izvor pentru istoria revoltei zeloţilor)”, în *Vizantijskij Vremennik*, 1, 1947, pp. 261 – 266.

Goui LLARD (J.): „Autour du palamisme”, în *Echos d’Orient*, XXXVII, 1938, pp. 424 – 464.

— Petite Philocalie de la prière du cœur, Paris, 1953.

GRONDIJS (L.H.): „Le concept de Dieu chez Grégoire Palamas et la critique occidentale”, în *Actes du Xe Congrès international des Études byzantines* (1955), Istanbul, 1957, pp. 327 – 329.

Grumel (V.): „Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine”, în *Echos d’Orient*, XXXIV, 1935, pp. 84 – 96.

Guichard AN (S.): Le probleme de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVE et XVe siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios, Lyon, 1933.

GuiLLAND (R.): „Correspondance inédite de Nicolas Cabasilas”, în *Byzant. Zeitschr.*, 30 (Festgabe Heisenberg), 1929 – 1930, pp. 96 – 102.

— Essai sur Nicéphore Grégoras, Paris, 1936.

— „La correspondance inédite d’Athanase, patr. de Constantinople (1289

1293, 1304 – 1310)”, în *Mélanges Diehl*, I, Paris, 1930, pp. 121 – 140. GüILLAUMONT (A.): „Le cœur chez les spirituels grecs à l’époque ancienne”, în articolul: „Cor et cordis affectus” din: *Dict. de Sp.*, col. 2281 – 2288.

— „Le sens du nom de cœur dans l’Antiquité”, în *Études carmélitaines*.

Paris, 1950, pp. 41 – 81.

Halecki (O.): Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour Vunion des Églises et pour la défense de lempire d30 rient: 1355 – 1375, Varşovia, 1930.

HAUSHERR (L): „À-propos de spiritualité hésychaste: controverse sans contradicteur”, în *Or. Chr. Per.*, III, 1937, pp. 260 – 277.

— „Dogme et spiritualité orientale”, în *Rev. dăasc. et*

de myst., XXIII.

1947, pp. 3 – 37.

— „La méthode d'oraison hésychaste", în *Orientalia Chr.*, vol. IX, 2.

1927.

— „Les exercices spirituels de saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique", în *Or. Chr. Per.*, XX, 1954, pp. 7 – 26.

— „Les Orientaux connaissent-ils les Nuits de a. Jean de la Croix?", în

Or. Chr. Per., XII, 1946, pp. 6 – 46.

— „L'hésychasme. Étude de spiritualité", în *Or. Chr. Per.*, XXII, 1956, pp. 5 – 40, 247 – 285.

— „Variations récentes dans les jugements sur la méthode d'oraison des

Hésychastes", în *Or. Chr. Per.*, XIX, 1953, pp. 424 – 428. HôNIGMANN (E.): „Die Unterschriften des tomos des Jahres 1351", în *Byz. Zeitschr.*, 47 (1954), Heft I, pp. 104 – 115.

Ignatios (ierom.): „Ή πά*λαι ά*κμάσασα έν άγιωνύμψ όρει τού Άθω ιερά σκήτη Γλωσσίας, dans: Άρ*χεϊον έ*κκ*λ.* κα*ί καν.* δι*καίου,* VII, 2, Atena, 1951 (în extras).

Ioannidis (B.): „Βασικά γνωρίσματα τού θεωρητικού βίου ή τής «ησυχίας» τού παΛαμισμοϋ", în: *Atti dell3 VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini*, I, Roma, 1953, pp. 120 – 123.

IVANKA (E. von): „Byzantinische Yogis?", în: *Zeitschr. D. Morgent. Gesch.*, 102 (N.F. 27), 1952, pp. 234 – 259.

— „Die philosophische und geistesgeschichtliche Bedeutung des

Palamismus", în *Atti dell3 VIII Congresso di Studi Bizantini*, Roma, 1953, vol. I, pp. 124 – 129.

— „Hesychasmus und Palamismus. Ihr gegenseitiges

Verhältnis und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung”, în *Jahrbuch der österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, II, 1952, pp. 23 – 34.

— „Le fondement patristique de la doctrine palamite”, în *Πεπραγμένα*

Θ Διεθν. Βυζ. Συνεδρίου (1953), Β (= Έλληνιλά παράρτ. 9), 1956, pp. 129 – 132.

— „Palamismus und Vätertradition”, în *L'Église et les Églises*. *Études et* travaux offerts à Dom Lambert Beauduin, II, Chevetogne, 1955, pp. 29 – 46.

JACIMIRSKI (A.): „Vizantijskij religioznyi misticism XIVgo veka pered perechodom ego k Slavjanam” (Misticismul religios bizantin în sec. al XIV-lea, înainte de venirea sa la slavi), în *Strannik*, S. Petersburg, 1908, noiembrie, pp. 507 – 517; decembrie, pp. 662 – 672.

JOANNOU (P.): „Vie de S. Germain PHagiorite par son contemporain, le patriarche Philothée de Constantinople”, în *Anal Boli*., LXX, 1952, pp. 35 – 115.

JUGIE (M.): „Barlaam de Seminaria”, în *Dict*. *d'Hist*. *et de Géogr*. *ecclés*., VI, col. 817 – 834.

— „Barlaam est-il né catholique?”, în *Echos d'Orient*, XXXIX, 1940, pp.

100 – 125.

— „Grégoire Palamas et l'immaculée Conception”, în *Revue Augustinienne*, XVII (1910), pp. 145 – 161.

— „La controverse palamite (1346 – 1368). Les faits et les documents con ciliaires”, în *Echos d'Orient*, XXX (1931), pp. 397 – 421.

— „Les origines de la méthode d'oraison des Hésychastes”, în *Echos dOrient*, XXX (1931), pp. 179 – 185.

— L'Immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la Tradition ori entale (coll. Bibliotheca Immaculataie

Conceptionis, 3), Rome, 1952.

— „Note sur le moine hésychaste Nicéphore”, în *Echos d’Orient*, XXXV.

1936, pp. 409 – 412.

— „Palamas, Grégoire”, în *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 1735 – 1776.

— „Palamite (Controverse)”, în *Dict. de théol cath.*, XI, col. 1735 – 1776.

— Theologia dogmatica christianorum orientalium ah Ecclesia catholica *dissidentium*, I, Paris, 1926, pp. 436 – 451; II, Paris, 1933, pp. 47 – 183. KERN (arhim. C.): „Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas”, în *Irénikon*, XX, 1947, pp. 6 – 33, 164 – 193. Vezi KIPRIAN (Arhim.). KIPRIAN (arhim.): *Antropologija* se *Grigorija Palamy* (Antropologia Sf. Grigorie Palama), Paris, 1950.

— „Duchovnye predki se Grigorija Palamy” („Strămoşii duhovniceşti ai Sf. Grigorie Palama”), în *Bogoslovskaja Mysi*, III (1942), Paris, pp. 102 – 131.

— „Javlenie voskressago Gospoda Bogomateri” („Arătarea Domnului înviat Maicii Domnului”), în *Pravoslavnaja Myst*, VIII (1951), Paris, pp. 86 – 112.

— „Olicetvorenie Michaâla Akominata” („Prosopopeele lui Mihail

Acominatul”), în *Pravoslavnaja Myst*, VII (1949), Paris, pp. 85 – 104; trad. franceză în *Actes du VIE Congrès des Études byzantines*, Paris, 1950, pp. 261 – 278.

— „Tema o celoveke i sovremennost” („Antropologie şi epocă contem porană”), în *Pravoslavnaja Mysi*, VI (1948), Paris, pp. 125 – 139. Krivocheine (B.): „Asketiceskoe i bogoslovskoe ucenic se Gregorija Palamy” („Doctrina ascetică şi teologică a Sf. Grigorie Palama”), în *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Prague, 1936, pp. 99 – 154; trad. engleză în *The eaştern Churches Quarterly*, vol.

III, 1938; trad. germană de Pr. Hugolin Landvogt, ORSA, în *Das östliche Christentum*, Heft 8 (1939).

LAURENT (V.): „La chronologie des patriarches de Constantinople de la première moitié du XIVe siècle (1297 – 1350)”, în *Études byzantines*, VII, 2 (1950), pp. 145 – 155.

— „La liste épiscopale du Synodicon de Monembasie”, în *Echos d'Orient*.

XXXII, 1933, p. 150.

— „La liste épiscopale du Synodicon de Thessalonique. Texte grec et nou veaux compléments”, în *Echos dOnent*, XXXП, 1933, pp. 308 – 309.

— „Philothée Kokkinos”, în *Diet, de théol. cath.*, XП, 2, col. 1498 – 1509. Laourdas (B.): „ Εγκώμια εις τον άγι, ον Δημήτριον κατά τον δέκατον τέταρτον αιώνα”, în *Έπετ. Έτ. Βυζ. Ση.*, XXIV, 1954, pp. 205 – 290.

Lemerle (P.): „Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III”, în *Mémorial L. Petit*, Bucureşti, 1948, pp. 292 – 316.

— „Le Tomos du concile de 1351 et l horismos de Matthieu Cantacuzène”, în *Revue des ét. byz.*, IX, 1951, pp. 55 – 64.

— „Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues”, în *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelles, 1949, pp. 369 – 384; şi în *Mélanges P. Peeters*, Bruxelles, 1949, pp. 318 – 333.

Lialine (C.): „The theological teaching of Gregory Palamas on Divine simplicity”, în *Eastern Churches Quarterly*, VI, 1946, pp. 266 – 287. Loenertz (R.J.): „Chronologie de Nicolas Cabasilas (1345 – 1354)”, în *Or. Chr. Per.*, XXI, 1955 (Miscellanea Georg Hofmann), pp. 205 – 231.

— Correspondance de Manuel Calécas (coll. Studi e

testi, 152), Città del
Vaticano, 1950.

— „Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées”, în *Or.*
Chr. Per., XXIII, 1957, pp. 114 – 144.

— Les recueils de lettres de D. Cydonès (coll. Studi e testi, 131), Città del
Vaticano, 1947.

— „Note sur une lettre de Démetrius Cydonès à Jean Cantacuzène, în
Byz. Zeitschr., 44 (1951), pp. 405 – 408.

— „Note sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gérace, avec ses amis de Grèce, în *Orientalia Christ. Periodica*, XXXIП, 1957, pp. 201 – 202.

— „Wann unterschrieb Johannes V Palaiologos der Tomos von 1351?”, în *Byz. Zeitschr.*, 47 (1954), Heft 1, p. 116.

Lo Parco (F.): Gli ultimi oscuri anni di Barlaam e la verita storice sullo studio del Greco di F. Petrarca, Napoli, 1910.

— *Petrarca e Barlaam*, Reggio Calabria, 1905.

LOSSKY (V.): „Darkness and Light in the knowledge of God”, în *Eastern Churches Quarterly*, VIII, 1950, pp. 460 – 471.

— Essai sur la théologie mystique de VEglise d30 rient, Paris, 1944.

— „La théologie de la lumière chez saint Grégoire de Thessalonique”, în
Dieu Vivant, I, Paris, 1945, pp. 95 – 118.

— „Le problème de la «Vision face à face» et la tradition patristique de
Byzance”, în *Studia patristica*, II (Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies

held at Christ Church, Oxford, 1955, Part II), Berlin, 1957, pp. 512 – 537.

Lot-Borodine (M.): Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas, Paris, 1959.

Mandalari (G.): Fra Barlaamo Calabrese, maestro del Petr arca, Roma, 1888.

Mercati (G.): Notizie di Procuro e Demetrio Cidone, Manuele Calecas e Teodoro Melitiniota ed altri appunţi per la storia della teologia e della letteratura bizantină del secolo XIV (coli. Studi e testi, 56), Città del Vaticano, 1931.

MEYENDORFF (J.): „Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle”, în *Nouvelle Revue Théologique*, t. 79, nov. 1957, pp. 905 – 914.

— „Les débuts de la controverse hésychaste”, în *Byzantion*, XXIII, 1953

(apărut în 1954), pp. 87 – 120.

— „Le thème du retour en soi dans la doctrine palamite du XIVe siècle”, în *Revue d'histoire des religions*, CXLV, n° 2, 1954, pp. 188 – 206.

— „L'origine de la controverse palamite: la première lettre de Palamas à

Akindin, în eæÀoyia, XXV, Atena, 1954, pp. 602 – 613; XXVI, 1955, pp. 77 – 90.

— „Note sur l'influence dionysienne en Orient”, în *Studia patristica*, II

(Papers presented tu te Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part II (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Liter atur*, Band 64, Berlin, 1957, pp. 547 – 552).

— „The doctrine of grave în St. Gregory Palamas”, în *St. Vladimir's Seminary*

Quarterly, vol. 2, n° 2, New York, 1954; trad. gr. În *Tpriyôpioc* o *Jla Aapâc*, XXXVII, 1954, pp. 19 – 31.

— „Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindin”, în eæÀoyia.

XXIV, 1953, pp. 557 – 582.

— „Un mauvais théologien de Punité: Barlaam le Calabrais”, în *L’E glise et les Églises*. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin, II, Chevetogne, 1955, pp. 47 – 64.

Modest (egumen): *Sv. Grigorij Palama, mitr. Solunskij, pobornik pravoslavnago ucenija o favorskom svete i deistrijah Boziich* („Sfântul Grigorie Palama, mitropolitul Tesalonicului, apărător al doctrinei ortodoxe despre lumina taborică şi energiile dumnezeieşti”), Kiev, 1860. Moine de l’Église d’Orient. (un): *La prière de Jésus*, Chevetogne, 1951;

de éd. revue et augmentée, Chevetogne, 1959.

Nedetovski (G.): *Varlaamitskaja eresă* (L’hérésie barlaamite), în *Trudy* de l’Académie Ecclésiastique de Kiev, febr. 1872, pp. 316 – 357. Nicodim Aghioritul: „Πρόλογος εις τα σττγγράματα του έν άγιοις πατρός ήμών Γρηγορίου τού Παλαμά”, în *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, IV, 1883, Z, pp. 93 – 101.

Nolhac (P. de): Petrarque et l’humanisme… Paris, 1907.

Nölle (W.): „Hesychasmus und Yoga”, în *Byz. Zeitschr.*, 47 (1954), Heft 1, pp. 95 – 103.

OSTROGORSKY (G.): „Athonskie isichasty i ich protivniki” („Isihaştii atoniţi şi adversarii lor”), în *Zapiski* ale Institutului Ştiinţific Rus din Belgrad, V, 1931, pp. 349 – 370.

— „Étienne Dusan et la noblesse serbe dans la lutte contre Byzance”, în

Byzantion, XXII, 1952, pp. 151 – 159.

— Pour l'histoire de la féodalité byzantine (coll. Corpus Bruxellense Hist.

Byz., Subsidia, I), Bruxelles, 1954.

Papamihail (G.): „Al ήσυχαστικαί έριδες τού ίδ αιώνος”, în: *Εκκλησιαστικός φάρος*, V, 1910, pp. 385 – 425.

— Ό άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, Sankt Petersburg-Alexandria, 1911. Parisot (V.): Cantacuzène, homme d'Etat et historien, Paris, 1845.

PETIT (L.): „La réforme judiciaire d'Andronic Paléologue (1329)”, în

Echos d'Orient, IX, 1906, pp. 134 – 138.

— „Les évêques de Thessalonique”, în *Echos d'Orient*, V, 1901, pp. 90 – 97.

— „Le Synodicon de Thessalonique”, în *Echos d'Orient*, XVIII, 1916, pp. 236 – 254.

PORFIRIE Uspenski (episcop): *Istorija Athona, III, Athon monaseskij* („Istoria Athosului”, III. „Athosul monastic”), ed. postumă de P. Syrku, Sankt Petersburg, 1892.

RadÔENKO (K. Th.): *Religioznoe i litemturnoe dvizenie v Bolgarii v epochu pered Tureckim zavoevaniem* („Mişcarea religioasă şi literară în Bulgaria în epoca dinaintea cuceririi turceşti”), Kiev, 1898.

SCHIRÔ (G.): Barlaam Calabro epistole greche oprimordi episodici e dottrinari délie lotte esicaste (Serie publicată de Istituto siciliano di Studi bizantini e neogreci, Testi, 1), Palermo, 1954.

— „H paradosso di Nil Cabasilas”, în Silloge bizantină în onore di S.G. Mercati

(coli. *Studi bizantini e neoellenici*, IX), Roma, 1957, pp. 362 – 388. SCHAEDER (H.): „Ueber die theologische

und kirchenpolitische Bedeutung des «Glaubensbekenninisses des Gregor Palamas»”, în *Actes du Xe Congrès international des Études byzantines* (1955), Istanbul, 1957.

— „Das Glaubensbekenninis des Gregor Palamas”, în *Wort und*
Mysterium, 1958, pp. 217 – 224.

SCHULTZE (F.): „Untersuchungen über das Jésus gebet”, în Or. *Chr. Per.*, XVIII, 1952, pp. 319 – 343.

SOBOLEVSKI: *Juzno-slavjanskoe vlijanie na russkujupis mennost3 VXIV-XV vv.* („Influenţa slavilor din sud asupra literaturii ruse din sec. XIVXV), Sankt Petersburg, 1894.

— Perevodnaja literatura Moskovskoj Ruşi XIV-XVII v. („Traducerile în
Rusia moscovită în sec. XIV-XVII), Sankt Petersburg, 1903.

SONNY (A.): *Michail Akominat, autor* «*Olicetvorenija*» *pripisyvaemago Grigoriju Palame* („Mihail Acominatul, autor al «Prosopopeelor» atribuite lui Grigorie Palama”), în *Vizantijskoe Obozrenie*, I, Jurjev, 1915, pp. 104 – 116.

SOULIS (G.C.): „Tsar Stephen Doushan and Mount Athos”, în *Harvard Slavic Stud.*, II, 1954, pp. 125 – 139.

StäNILOAIE (D.): Viaţa şi învăţătura-Sf. Grigone Palama (Seria teologică, 10), Sibiu, 1938.

Stavrou (Chr.): Ai περί των ησυχαστών τής ιδ εκατοναέριδος καί τής διδασκαλίας αϊτών έριδες, Leipzig, 1906.

Syrku (P.): *K istorii ispravlenija knig d Bolgarii v XIV – veke, I. Vremja i zizn patriarcha Evthymija Ternovskago* („Pentru istoria corectării cărţilor în Bulgaria în sec. al XIV-lea, I. Epoca şi viaţa patriarhului Eftimie de Trnovo”),

Sankt Petersburg, 1898.
Tafrali (O.): Thessalonique au XIVE siede, Paris, 1913.
Theoclitos (monah): „Ο άγως Γρηγόριος ο Παλαμας”, în *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, XXXIX, martie-aprilie 1956, pp. 104 – 110.
Treu (M.): *Matthaios, metropolit von Ephesos. Ueher sein leben und seine Schriften*, Potsdam, 1901 (Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam Ostern, 1901), pp. 1 – 58.
Uspenski (T.): *Ocerkipo istorii vizantijskoj obrazovannosti* („Eseu despre istoria culturii bizantine”), Sankt Petersburg, 1892.
— *Sinodik v nedelju Pravoslavija* (Synodikonul Ortodoxiei), Odessa, 1893.
Vasic (Miloje M.): „L'hesychasme dans l'église et Part des Serbes du Moyen Âge”, în *Recueil Uspenskij*, I, Paris, 1930, pp. 110 – 123.
VERPEAUX (J.): „Byzance et l'Humanisme (Position du problème)”, în *Bulletin de l'Association Budé*, seria a III-a, oct. 1952, pp. 25 – 38.
VYSESLAVCEV (B.P.): *Serdee v christianskoj i indijskoj mistike* („Inima în misticile creştină şi hindusă”), Paris, 1929.
WUNDERLE (G.): „La technique psychologique de Phésychasme byzantin”, în *Études Carmélitaines*, oct. 1938, pp. 61 – 67.

Prima parte PERSONALITATEA LUI GRIGORIE PALAMA

Capitolul întâi DASCĂLII LUI PALAMA

Încă prea puţin studiată, epoca de dinaintea luptelor teologice din sec. al XIV-lea a fost pentru Bizanţ o epocă de criză externă, de lupte interne şi de renaştere intelectuală.

Întrucât aici nu ne vom opri mai mult asupra acestui aspect, vom vorbi doar de câteva personaje care au exercitat neîndoielnic o influenţă directă asupra lui Grigorie Palama şi care au jucat un rol de prim rang în viaţa religioasă şi politică a vremii lor.

GRIGORIE CIPRIOTUL

Cel dintâi dintre aceste personaje, a cărui influenţă se situează mai curând pe planul formulelor teologice decât pe cel al spiritualităţii, este patriarhul Grigorie Cipriotul (1383 – 1389). Gândirea sa teologică nu a făcut până în prezent obiectul unei analize complete, dar mai mulţi autori au sesizat înrudirea dintre formulele sale şi cele ale lui Palama.[82] Favorabil în principiu încercărilor de unire cu Apusul, dar dezamăgit de felul în care această unire s-a realizat la Lyon – numai prin voinţa imperială şi fără un dialog teologic autentic el a fost înălţat în scaunul patriarhal la câteva luni după moartea lui Mihail al VTII-lea şi a prezidat în 1285 Sinodul de la Vlaherne, care i-a condamnat pe „latinofronii" bizantini. Grigorie a fost, cu toate acestea, singurul teolog care, după acest triumf al reacţiei ortodoxe, a căutat o ieşire veritabilă din acel dialog al surzilor care era în sec. al XIII-lea controversa dintre greci şi latini privind purcederea Sfântului Duh. În loc să repete pur şi simplu formulele lui Fotie privind purcederea din veci a Duhului numai de la Tatăl şi misiunea sa temporală prin Fiul, Grigorie a recunoscut necesitatea de a exprima relaţia permanentă care există între Fiu şi Duh ca ipostasuri dumnezeieşti şi a vorbit despre o *manifestare veşnică* (ckcpavau; di-Siog) a Duhului prin Fiul.

---

82 De RUBEIS (urmând lui Combefis şi lui Le Quien), Dissertationes duae his- toricae et dogmaticae de praecipuis Georgii seu Gregorii Cyprii gestis, deque

TOMOSUL DIN 1285

Această formulă nu era chiar o inovaţie în teologia bizantină: documentele privind dezbaterile de la Nimfeea, din 1234, în timpul patriarhului Gherman, conţin expresii destul de asemănătoare. Grigorie Cipriotul nu a făcut decât să dezvolte această idee în mai multe dintre scrierile sale. Ne vom mărgini să cităm aici textul *Tomosului* publicat de sinodul din 1285, căruia Ghenadie Scholarios îi acorda autoritatea unui sinod ecumenic[83], text al cărui autor este Grigorie Cipriotul: „Se recunoaşte că Mângâietorul însuşi străluceşte şi. Se manifestă din veci prin mijlocirea Fiului, aşa cum lumina străluceşte din soare prin mijlocirea razei... dar aceasta nu înseamnă că îşi are existenţa prin Fiul sau de la Fiul". Gân[84]direa lui Grigorie Cipriotul se exprimă aici într-un context diferit de cel în care s-a dezvoltat gândirea palamită, dar distincţia pe care o introduce este incontestabil aceeaşi cu a lui Palama. Influenţa sa directă asupra Părintelui isihast este

---

83P rocessione Spiritus sandi..., Veneţia, 1753 (cf. PG, CXLII, 110 C, 111 A); vezi de asemenea o bibliografie completă despre Grigorie Cipriotul în W. Lameere, Tradiţia manuscrisd a corespondenţei lui Grigorie Cipriotul, Bruxelles-Roma, 1937, pp. 1-3; despre învăţătura sa vezi TroÎCKIJ, „K istorii sporov povorosu ob ischozdenii Svjatago Ducha", în Christianskoe Ctenie, LXIX, 1889,1, 338— 377, II, 280-352, 520-570 (analiză şi traducere în rusă a textelor privind învăţătura-lui Grigorie şi controversa căreia i-a dat naştere); cf. M. JUGIE, Theologia dogmatica christianorum orientalium, II, pp. 358-366.
Breve apologie des antiunionistes, 5, 7, ed. PETIT-JUGIE, III, Paris, 1930, p. 85, 89; Manifesteaux habitants de Constantinople (27 nov. 1452), ibidem, p. 173.

84 Δι'Υίοϋγάρ όμολογουμένως αύτός α ίδιος έκλάμπεικαίάναδείκνυται ό Παράκλητος, ώσπερ έκ τοϋ ήλιου διά τής άκτίνος τό φώς..ού μήν δε καί cm ύφίσταται δ ι'Υιού καί έκ Υιού, PG, CXLII, 240 C; cf. Confession de foi, ibidem, col. 250 AC, 251 B; Apologie, ibidem, col. 266 C, 267 B etc.

certă: vom vedea că într-una dintre primele sale opere, Trat*atele apo*d*ictice, ca*re se ocupă tocmai de problema Fili*oque, Pa*lama va prelua şi va dezvolta ideea centrală a lui Grigorie Cipriotul, fără a se referi anume la acesta. Terminologia împrumutată de la învăţatul patriarh îi va sluji mai târziu în polemica sa împotriva lui Varlaam şi Akindin.

După publicarea Tomosului său, Grigorie a devenit ţinta unor atacuri violente din partea anumitor membri ai clerului bizantin, iar Constantinopolul a fost teatrul unor discuţii teologice pătimaşe, ale căror circumstanţe şi dedesubturi nu au constituit încă obiectul unui studiu amănunţit, dar care anticipează într-o mare măsură controversa palamită. Episcopi din grupul antiuniaţilor şi-au pus semnăturile în partea de jos a documentului.[85] Discuţiile sunt însă reluate atunci când un anume monah Marcu din anturajul patriarhului publică un comentariu „autorizat” al Tomosului, căutând să dea un înţeles general termenului K7 iOQU – cric; [purcedere], care corespunde latinescului *processio* şi desemnează în mod tradiţional caracterul ipostatic al Duhului Sfânt: potrivit lui Marcu, K7 i6QUcric; nu ar fi decât un omonim al celorlalţi termeni care desemnează manifestarea din veci a Duhului (că Aaţnjju; [strălucire], *riQOoboc,* [revărsare], Kepavaig [manifestare], cpavăpoau;

[arătare] etc.).[86] Această generalizare a folosirii termenului K7 iOQI; cuc; îngăduia, desigur, să se dea o interpretare inofensivă anumitor texte patristice care păreau să favorizeze doctrina latină, dar risca să provoace confuzie în triadologia universal acceptată, întrucât priva

85 Vezi în legătură cu aceasta V. LAURENT, „Les signataires du second concile des Blakhernes“, în Echos dOrient, XXVI, 1927, pp. 129-149.

86 Scrisoarea lui Ioan Chilas către Andronic II, PG, CXLII, 245 C.

de sensul său principal termenul care desemna relaţia Duhului cu Tatăl. Marcu, a cărui scriere nu a ajuns până la noi, s-a acoperit cu autoritatea patriarhului, acesta din urmă văzându-se astfel compromis în ochii unei bune părţi a episcopatului. Mai mulţi episcopi – Ioan Chilas al Efesului, Daniil al Cyzicului, Teolipt al Filadelfiei – au încetat să-l mai pomenească la slujbe.[87] Opoziţia aceasta era însă lipsită de unitate: unii îi reproşau patriarhului chiar textul Tomosului pe care şi ei îl semnaseră, dar care li se părea ambiguu după interpretarea pe care i-o dăduse Marcu. Nu voiau să admită să se vorbească despre o „manifestare din veci" a Duhului şi astfel apăreau ca nişte precursori direcţi ai lui Akindin şi ai lui Nichifor Gregoras: TIQO căcuaig ŞI TLou [manifestarea prin Fiul] nu putea însemna decât o misiune temporală a Duhului – un har creat –, sau atunci termenul trebuia să desemneze purcederea din veci a Ipostasului dumnezeiesc însuşi.[88] Această partidă, al cărei şef era, se pare, mitropolitul Efesului, Ioan Chilas, refuza să accepte efortul de gândire care i-a îngăduit lui Grigorie Cipriotul să introducă un nou element tradiţional în controversa privind *Filioque* pentru a o scoate din impasul evident în care o aruncase logomahia polemiştilor. O altă grupare, avându-l în frunte pe Teolipt al Filadelfiei, voia doar să obţină respingerea lui Marcu şi nu-i reproşa patriarhului decât sprijinul pe care i-l acordase acestuia.[89] Când

---

87 Pachymeres, DeAndronico Paleologo, II, 6, ed. Bonn, II, 122.

88 Grigorie Cipriotul le rezumă învăţătura, respingând-o, Apologie, PG, CXLII, 266 C, 267 B.

89 Un text inedit al lui Arsenie al Tyrului ne lămureşte asupra atitudinii moderate a lui Teolipt: „Episcopul Filadelfiei, scrie el, a întrerupt comuniunea cu cei doi patriarhi, contemporanii săi; nu slujea împreună cu ei şi nu le pomenea numele la Sfânta Liturghie, dar nu din pricina

Grigorie Cipriotul s-a desolidarizat public de Marcu, Teolipt şi adepţii săi l-au declarat de îndată ortodox şi s-au opus celor care, împreună cu Ioan al Efesului şi Daniil al Cyzicului, voiau să-l cheme pe patriarh la judecată. De altfel, acesta a acceptat să se retragă după ce obţinuse satisfacţia morală de a i se recunoaşte în mod public ortodoxia.[90] Cu toate acestea, adversarii doctrinei expuse în Tomos nu au renunţat, însă în cursul întrunirilor furtunoase pe care Andronic al II-lea acceptase să le prezideze la palat, n-au reuşit să impună modificarea textului: [91] tomosul din 1285, în forma sa primară, exprimând relaţia dintre Fiu şi Duh ca «manifestare din veci» a Duhului prin Fiul, a continuat să fie considerat formularea oficială a doctrinei ortodoxe privind purcederea.

DE LA GRIGORIE CIPRIOTUL LA PALAMA

Legătura acestor evenimente din sec. al XIII-lea cu

---

vreunei greşeli dogmatice, nici pentru alte raţiuni canonice, ci cu prilejul unei dispoziţii sinodale care a adus

90m are pace în Biserică, un act care primise aprobarea unui împărat ce restabilise Biserica zdruncinată de latinism." Ό γάρ Φιλαδέλφειας εκείνος... δύο των επ' εκείνου πατριάρχων τής κοινωνίας άπερρωγώς καί μηδόλως ιερουργών, ούδ'όνομα τούτων άναφέρων κατά τής άγιστείας τής Ιεράς, καίτοιούκ έπί δογμάτων μέμψειή κανονικών αιτίων άλλων προφάσει, άλλ'επ'οικονομία συνοδική ειρήνην μεγίστην βραβευσάση τή εκκλησία, ή δή πράξει καί ό τήν εκκλησίαν τώ λατινισμφ κλονουμένην στηρίξας βασιλεύς σπουδή μεγίστη συνευδόκησεν: Vat. gr. 1111, pars IV, fol. 226-226v. Unul dintre cei doi patriarhi cu care Teolipt a ieşit din comuniune este cu certitudine Grigorie Cipriotul. Cât despre „dispoziţia sinodală“, este vorba despre tomosul din 1285 care condamnase unirea de la Lyon: schisma a avut loc într-adevăr cu prilejul acestui tomos, dar cel puţin în ceea ce-1 priveşte pe Teolipt, nu era vorba de conţinutul său teologic. PACHYMERES, ibid., II, 8-10, pp. 127-133.

91I bid., II, pp. 133-134.

controversele din sec. al XIV-lea devine evidentă atunci când se constată înrudirea existentă între gândirea lui Grigorie Cipriotul şi cea a lui Palama, pe care au sesizat-o şi contemporanii. Din partea palamită, Filotei, urmaşul Cipriotului pe scaunul patriarhal, se referă la acesta elogiindu-l că a apărat doctrina despre „Dumnezeire, energia dumnezeiască, sfânta iluminare şi participarea”[92]. În schimb, la Akindin, conducătorul antipalamiţilor între 1341 şi 1347, aflăm pasaje extrem de revelatoare, în care caută să interpreteze în favoarea sa istoria lui Grigorie Cipriotul. Recunoaşte că ideile lui Grigorie Cipriotul sunt identice cu cele ale lui Palama,[93] dar prezintă propria sa versiune a evenimentelor de la 1289: „Cipriotul, scria el, ajuns patriarh al Bisericii Ecumenice, acceptând nu ştiu cum în tratatele sale împotriva latinilor doctrina potrivit căreia Domnul, suflând peste apostoli, le-a acordat o manifestare din veci, diferită de Duhul însuşi, Făcătorul a toate, a fost depus de către marele şi înţeleptul împărat şi de către sinodul de atunci.”[94] El îi favoriza, de fapt, pe

92 Contra lui Gregoras, VI, PG, CLI, 915 CD. Iosif Kalothetis, un alt teolog palamit, îl elogiază şi el pe Grigorie redactând Viaţa succesorului său Atanasie (ed. Athanasie în revista Θρακικά, XIII, 1940, p. 87).

93 Τοιοϋτό tI συγγράψαντα ó μέρος τι συμβέβηκεν είναι των παρόντων παλαμίων δογμάτων [„dintre scrierile acestea, o oarecare parte s-a întâmplat să se găsească printre actualele învăţături palamite“], Contra lui Palamas, VII, Monac. gr. 223, fol. 355r'v.

94 Ό Κύπριος μεν τό γένος, πατριάρχης δε τής οικουμενικής ταύτης εκκλησίας γενόμενος, έν τοίς κατά Λατίνων λόγοίς, άΐδιόν τινα δούναι τοίς άποστόλοις τον Κύριον έκφανσιν διά τού έμφυσήματος, άλλην ούσαν παρ'αύτό τό Πνεύμα τό παντουργόν, ούκ οΐδ'όπως δεξάμενος, τής άξίας έκπέπτωκε, καθαιρεθείς ύπό τού βασιΛέως έκείνου τού σοφού καί μεγάλου και τής τότε συνόδου, Contre Palamas, V, Monac. gr. 223, fol. 229v; καθαίρειν αύτόν της ίερωσύνης κατ εψη φ ίσα ντο, καί ούκ άνήκαν έως καθείλον αύτόν [„au votat în favoarea scoaterii lui din preoţie şi nu l-au lăsat să plece până ce nu l-au condamnat"],

latini. „Dacă ar fi spus fie că dumnezeiescul Duh a fost dăruit El însuşi apostolilor... fie că era vorba de un har diferit de dumnezeiescul Duh, nici împreună-veşnic, nici necreat... n-ar fi vorbit în favoarea latinilor, nici nu ar fi contrazis dogmele noastre”. Şi totu’[95]şi, recunoaşte Akindin, împăratul şi sinodul au acţionat faţă de el „cu destulă moderaţie” (îl7 ud) TQOV 7 icog): nu era potrivit, într-adevăr, să le ofere latinilor bucuria de a vedea un patriarh ortodox recăzând atât de grabnic în erezie. „Drept [96]ar fi fost, într-adevăr, continuă el, ca această doctrină să fie condamnată în şedinţă sinodală, să fie arătată tuturor şi ea, şi cel care i-a dat naştere. Dar ei s-au mulţumit doar cu depunerea vinovatului şi au considerat că absurditatea acestei doctrine îi va fi propria condamnare.”[97]

Această relatare ne arată foarte limpede cât de stânjenitor era textul Tomosului din 1285 pentru adversarii palamismului în sec. al XIV-lea, care nu se recrutau îndeosebi, aşa cum s-a considerat deseori şi s-a scris, printre „latinofronii” inspiraţi de gândirea tomistă, ci mai curând printre reprezentanţii unei teologii rigide, ai unei

---

Contra lui Palamas, VII, fol. 355v.

95μ ή μέντοι συναΐδι.ον αύτφ, μηδ'άγένητον..., ούκ άν Λατίνους έλεγε κεχαρισμένα, ουδ'εναντία τοίς δόγμασυτοίς ήμετέροις, ibid., ff. 229ν-130.

96 Υπέρ τού μή Λατίνους άραι τφ τοσούτψ πταίσματι. τού πατρι,άρχου, νεωστί τούτων άπηλλαγμένοί καί δεδιότες αύ την παρ'αύτών έπιχείρησιν [„pentru a nu-i face pe latini să se bucure de o astfel de greşeală a patriarhului, după ce scăpaseră de puţin timp de aceştia şi temân- du-se de un nou atac din partea lor“], ibid., ff. 230-230v.

97 Δέον γάρ έκκήρυκτον συνοδικώς τό δόγμα τούτο θέσθαι καί πάσι. καταφανές ποιησαι. καί τούτο καί τον τούτου πατέρα. Οί δε τή καθαιρέσει. μόνη τού ληφθέντος ήρχέσθησαν καί την άτοπίαν τού δόγματος αύτήν έαυτην άποκηρύττειν ήγήσαντο, ibid., fol. 230ν.

scolastici răsăritene care se mulţumea să mânuiască câteva formule patristice fără să ţină seama de adevăratele probleme ale vremii. Akindin este aşadar nevoit să interpreteze în felul său istoria patriarhului cipriot, dar nu o poate face fără a deveni inconsecvent: dacă într-adevăr doctrina despre cuăioc; *ÎKcpavaic*, [manifestarea veşnică], şi nu atitudinea patriarhului faţă de Marcu monahul, este cea care a stat la originea căderii sale, atunci de ce s-a păstrat în tomos expresia care „îi favorizează pe latini”? Akindin este de asemenea nevoit să transforme demisia de bunăvoie şi condiţională a lui Grigorie, al cărui text îl dă Pachymeres[98], într-o depunere formală (KaGaioecric).

În realitate, discuţiile teologice de la sfârşitul sec. al XIII-lea – în pofida caracterului lor aparent fastidios – au pregătit formularea definitivă a palamismului. Să notăm că această formulare a avut ca punct de plecare o încercare de dialog autentic cu teologia latină şi că adversarii lui Grigorie Cipriotul, apoi ai lui Palama, se recrutau printre adepţii verbalismului polemic care a caracterizat din păcate prea mult timp disputa în jurul lui *Filioque*.

TEOLIPT AL FILADELFIEI

După Grigorie Cipriotul, personajul cel mai important pentru noi din acea epocă este Teolipt al Filadelfiei, la care Palama însuşi se referă în două rânduri ca la unul dintre principalii artizani ai reînnoirii isihaste. El îl citează printre „oamenii care au dat mărturie cu puţin înaintea noastră şi care sunt recunoscuţi a fi avut puterea Duhului Sfânt” şi „ne-au transmis aceste lucruri prin viu grai”[99]: este vorba aici, potrivit contextului, de faimoasa *Metodă* de rugăciune care consta în a propune monahilor mijloace

98 DeAndronico Paleologo, II, 9, ed. Bonn, II, pp. 130-131.

99 7V., I, 2, 12; cf. 7r., II, 2, 3.

practice pentru a stărui mai bine în „trezvia” (vfji); ic) rugăciunii: aţintirea privirii pe „mijlocul trupului”, controlul respiraţiei, în timp ce spun „rugăciunea lui Iisus”. După cum ne mărturiseşte Filotei, Teolipt a fost părintele duhovnicesc al lui Palama în anii tinereţii acestuia, l-a iniţiat în „trezvia” duhovnicească şi i-a decis, practic, vocaţia.[100] De asemenea, Teolipt a jucat, aşa cum am văzut, un rol de prim rang în discuţiile cu privire la „manifestarea din veci” şi, în general, a luat parte activă la viaţa religioasă şi politică a vremii sale.[101] A avut o mare autoritate în medii foarte diverse, palamite şi antipalamite. Palama, într-adevăr, nu este singurul care-i pomeneşte numele cu respect:

Arsenie al Tyrului o face şi el[102]; pe de altă parte, Teolipt a numărat printre fiicele sale duhovniceşti pe principesa Irina, fiica lui Nichifor Chumnos, care s-a căsătorit cu despotul Ioan Paleologul, fiul lui Andronic al II-lea; rămasă văduvă, s-a călugărit sub numele de Evloghia[103] şi a fost, între 1341 şi 1347, unul dintre susţinătorii cei mai fermi ai lui Akindin. Este adevărat că Teolipt murise de mult (înainte de 1327) atunci când Evloghia a luat parte atât de activ la faimoasa controversă teologică şi nu este sigur că el ar fi sfătuit-o să urmeze această cale.

TEOLIPT ŞI ISIHASMUL

---

100 Filotei, Encomion, PG, CLI, 561 A.

101 Vezi J. Gouillard, „THeolepte“, în Dict. de Theol. Cath., XIV, 1 (1946), col. 339-341.

102 Vezi SUPRA, n. 8.

103 Cf. V. Laurent, „Une princesse byzantine au cloître: Irène-Eulogie Chumnos, Paléologine, fondatrice du couvent de femmes τού φιλανθρώπου Σωτήρος [„a Mântuitorului cel iubitor de oameni“], în Echos d3Orient> XXIX (1930), pp. 29-60.

Operele lui Teolipt sunt aproape în întregime inedite, dar ne putem face o idee după interesantele publicaţii ale Pr. Salaville[104] care recunoaşte în Teolipt un isihast „de soi bun” pentru că nicăieri în operele sale nu se găseşte enunţată „metoda” corporală de rugăciune. Această „metodă” nu constituia, de fapt, decât un aspect secundar în spiritualitatea monastică a epocii şi doar atacurile pornite împotriva sa de către Varlaam Calabrezul au scos-o în prim-plan. Teolipt a putut s-o recomande unora din ucenicii săi fără a se referi la ea în operele sale: ba chiar a făcut-o cu siguranţă, căci Palama nu ar fi avut niciun interes să-l citeze pe episcopul Filadelfiei dacă nu ar fi fost în acea vreme de notorietate că Teolipt fusese într-adevăr la Athos ucenicul lui Nichifor din Singurătate[105], autorul tratatului *Despre paza inimii*, unde este descrisă metoda.

---

104 Vezi mai ales: „Formes de prière d’après un Byzantin du XIVe siècle“, în Echos d’Orient, XXXIX (1940), pp. 1-25; „La vie monastique grecque au début du XIVe siècle d’après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie“, în Etudes byzantines, II (1944), pp. 119-125; „Une lettre et un discours inédit de Théolepte de Philadelphie“, în Etudes byzantines, V (1944), pp. 101-115; „Deux documents inédits sur les discussions religieuses byzantines entre 1275 et 1310“, ibid., pp. 116-136; „Un directeur spirituel a Byzance au début du XIVe siècle, Théolepte de Philadelphie. Homélie inédite sur Noël et la vie religieuse“, în Mélanges J. de Ghellinck, II (Muséum Lessianum, sect. hist., 14), 1951, pp. 877-887.

105 Vorbind despre Nichifor, Palama scrie că Varlaam „nu a respectat fericita sa mărturisire (antiunionistă) şi exilul pe care l-a provocat; nu-i respectă pe cei care au fost în relaţii cu el în timpul exilului şi pe care i-a învăţat lucruri dumnezeieşti... vreau să vorbesc despre acest Teolipt, căruia oraşul Filadelfiei i-a slujit drept sfeşnic“ etc. (7V., II, 2,3); cf. NICEPHORE CHUMNOS, Eloge de Theolepte, ed. BOISSONADE, Anecdota graeca, V, Paris, 1833, pp. 201-203; FILOTEI, Encomion, col. 561 A. Sf. Teolipt şi Sf.Nichifor sunt încă cinstiţi la Athos, în special la Karyes, unde vor fi trăit (Puteuoditel3po sv. Afonskojgore, Moscova, 1903, p. 132).

Vom reveni în continuare asupra integrării teologice căreia i-a fost obiect „metoda” în gândirea lui Palama, dar constatăm încă de pe acum pătrunderea, în mediile foarte diverse ale monahismului bizantin, a practicii „rugăciunii curate”, însoţite sau nu de metoda corporală. Această pătrundere nu datează din sec. al XIII-lea: încă din sec. al XI-lea, Simeon Noul Teolog şi-a petrecut întreaga viaţă în mănăstiri cenobitice, practicând în acelaşi timp mistica individuală şi intensivă a Numelui lui Iisus. Simeon a contribuit desigur la pregătirea fuziunii dintre şcoli spirituale diferite, dar la fel de populare în Răsărit, precum cele ale Sfântului Ioan Scărarul şi Sfântului Teodor Studitul: în timp ce pentru ucenicii direcţi ai lui Evagrie, *isihia* însemna în mod necesar viaţă solitară, cât mai departe cu putinţă de oameni,[106] Simeon a pus în practică învăţătura isihastă chiar în mijlocul Constantinopolului, în mănăstirea Studion[107]. Teolipt al Filadelfiei aparţine aceluiaşi tip de isihast-cenobit: cunoaşte bine vechea tradiţie a isihasmului anahoretic, dar nu îi este prea favorabil.[108] Isihasmul al cărui promotor se face este de natură duhovnicească: la el, conceptele de *r\cruxia* (linişte) şi de vrjipic; (trezvie duhovnicească) se apropie până la a deveni aproape sinonime şi nu presupun nicidecum retragerea în pustie. „În linişte la tine acasă, îi scrie el Irinei, păstrează aducerea aminte de Dumnezeu: îndepărtează-ţi mintea de la orice altceva, îndreapt-o către Dumnezeu fără cuvinte şi revarsă în faţa Lui toate

106 Cf. I. Hausherr, ‘L’hesychasme...’, în Or. Chr. Per., XXII, 1956, pp. 8-11.

107 Ibid. pp. 260-261.

108 „Singuraticul (6 rjauxdCcov) cade lesne în capcana vrăjmaşului, pentru că umblă singur“, scrie el unor monahi, lăudându-le binefacerile vieţii de obşte (vezi S. Salaville, în Etudes byzantines, II, 1944, p. 120).

simţămintele inimii tale, alipindu-te de El prin dragoste. Căci aducerea aminte de Dumnezeu este o contemplare a lui Dumnezeu care atrage către El vederea şi dorinţa minţii şi o luminează cu propria sa lumină."[109]

„Sinteză sugestivă a vechilor doctrine mistice răsăritene", spiritualitatea lui Teolipt[110] se exprimă în aceiaşi termeni de care se va sluji şi Palama pentru a-şi edifica sistemul teologic. Această spiritualitate nu are de altfel nimic original faţă de tradiţiile anterioare, decât poate modul simplu şi direct în care o expune Teolipt. Ceea ce caracterizează gândirea proprie a sfântului episcop al Filadelfiei sunt sacramentalismul său şi un simţ al răspunderilor creştinului faţă de Biserica istorică: aceste două trăsături îl deosebesc de mulţi autori duhovniceşti ai Răsăritului creştin, care se dezinteresau – cel puţin aparent – de tot ceea ce nu privea direct desăvârşirea lăuntrică a monahului. Episcopul Filadelfiei, ridicându-se împotriva disensiunilor interne ale Bisericii Bizantine – cazul lui Grigorie Cipriotul, schisma arsenită –, manifestă un simţ acut al unităţii ecleziastice locale, al unităţii sacramentale a credincioşilor: „Odată uniţi cu voi aceşti oameni (schismaticii), trupul Bisericii creşte, mădularele se apropie într-un tot unitar; Biserica se întăreşte… capul nostru unic, Hristos, apare atunci drept Căpetenia care ne ţine strânşi în jurul Său şi între noi prin legăturile credinţei celei una, ale învăţăturii celei una, ale Bisericii celei una". „Fi[111]ul lui

109 PG, CXLin, 389 A; cf. S. Salaville, în Echos d'Orient, XXXIX, 1940, p. 11.

110 Alături de publicaţiile sus-menţionate ale Pr. SALAVILLE, vezi în legătură cu aceasta, Un MOINE DE l'Eglise d'Orient, La prière de Jésus, Chevetogne, 1951, pp. 49-50.

111 Trad. de S. SALAVILLE a unui discurs inedit al lui Teolipt, în Ottob.

Dumnezeu S-a făcut om pentru tine, continuă el, şi a dus o viaţă fără de păcat. Prin sfântul botez şi prin scump sângele Său pe care l-a vărsat pe cruce, te-a zidit din nou... A sădit bisericile locale ca tot atâtea raiuri şi ne-a adunat în ele; dar a rânduit Biserica cea Una în credinţă şi învăţătură... Pomii (din acest rai) sunt păstorii ortodocşi... care au fost trimişi unor biserici anume şi însărcinaţi să înveţe şi să-i călăuzească pe creştini... Episcopul este mijlocitor între Dumnezeu şi oameni. În numele poporului, el aduce neîncetat lui Dumnezeu cereri, rugăciuni, implorări, mulţumiri... Cele ce săvârşesc preoţii ortodocşi şi sunt recunoscute ca fiind sfintele daruri devin Trupul şi Sângele lui Hristos; acesta este efectul epiclezei rugăciunilor şi pogorârii Sfântului Duh... A nu lua parte la împărtăşirea mântuitoare sau a te depărta de ea... nu înseamnă oare a proclama că Hristos nu este decât un om? ..."[112]

Rareori se întâlneşte la un autor bizantin ecleziologia ortodoxă exprimată în termeni atât de vii în esenţa sa sacramentală, temei al structurii ierarhice a Bisericii. Teolipt a avut desigur meritul de a fi integrat tradiţia duhovnicească – şi adesea spiritualizantă – a misticilor creştini răsăriteni într-un cadru ecleziologic şi hristocentric, vestind înnoirea teologică şi sacramentală pe care o vom afla la Palama şi Nicolae Cabasilas. Lista operelor sale inedite, stabilită de Pr. Salaville, ne face să nădăjduim în publicarea lor, care va permite o mai bună înţelegere a gândirii acestui părinte duhovnicesc şi a influenţei sale.

ATANASIE I

Alături de Teolipt, în rândul dascălilor duhovniceşti

gr., 418 (Etudes byzantines, V, 1947, p. 123).

112 Ibid., pp. 123-129

care învăţau, la începutul sec. al XIV-lea, metoda psihotehnică a rugăciunii, Palama menţionează numele patriarhului Atanasie I al Constantinopolului: „Acest Atanasie care a împodobit un bun număr de ani tronul patriarhal şi căruia Dumnezeu i-a cinstit sicriul (prin minuni) ”[113]. Într-un context similar, Atanasie e menţionat printr-o notă marginală autografă a lui Cantacuzino într-un manuscris cuprinzând antireticele sale împotriva lui Prohor Kydones: potrivit acestei note, Atanasie era şi dialectician, şi profet, şi taumaturg, iar Cantacuzino îl cunoscuse personal în tinereţe.[114] Popular în cercurile palamite, Atanasie era de asemenea cunoscut şi unora dintre adversarii lui Palama: Nichifor Gregoras, în *Istoria* sa, este favorabil în ansamblu atât persoanei, cât şi activităţii sale.

Atanasie a fost urcat în scaunul patriarhal în 1289 pentru a-l înlocui pe Grigorie Cipriotul. A fost nevoit să demisioneze în 1293, dar a mai revenit o dată pe tron pentru şase ani (1303 – 1309). Mai mulţi autori ne descriu

---

113 7r, I, 2, 12

114 EL δέ δeί καί των καθ'ήμάς καί ών αύτόπται γεγόναμεν μνημόνευσαν ό τής μεγίστης ταυτησί πόλεως τον αρχιερατικόν κοσμήσας θρόνον Αθανάσιος, ετι τε προς τούτιο καί ό Διδυμοτείχου έπίσκοπεύσας θειότατος Ίλαρίων, προς δε καί ό έν τήδε τή πόλει Διδυμοτείχου τής τού παντοκράτορος Σωτήρος Χριστού μονής αρχιμανδρίτης Γαβριήλ, τισί συλλογιστικαΐς μεθόδοις χρησάμενον θαυμασί τε μυρίοις έβρυον καί περί τών έμπροσθεν ώς περί παρόντων διελέγοντο [„Iar dacă trebuie să amintim şi lucrurile pe care le ştim şi la care am fost martori, Atanasie a împodobit tronul arhieresc al acestui măreţ oraş, în timp ce preadumnezeiescul Hilarion era episcop în Didymoteichos şi Gabriel, arhimandrit al mănăstirii Pantocratorului, Mântuitorul Hristos, în acelaşi oraş Didymoteichos şi s-au zidit folosindu-se de astfel de silogisme, metode şi mii de minuni şi au procedat cu privire la cele viitoare precum în cazul celor prezente“], Paris. gr. 1347, fol. 93v; cf. Paris. gr. 1341, ff. 3 lv—32.

activitatea sa intensă ca patriarh,[115] dar operele sale – în special o foarte interesantă corespondenţă, document capital pentru istoria religioasă şi socială a Bizanţului – rămân în mare parte inedite.[116]

REFORMELE SALE

Simplu monah care frecventase mănăstirile din Asia Mică, din Palestina şi de la Athos, fără niciun fel de educaţie profană[117], ascet în viaţa sa privată, Atanasie a pornit să reformeze moravurile clerului, ale Curţii, ale societăţii bizantine, a intervenit în politică, unde înţelegea să promoveze principiile creştine şi o fidelitate rigidă faţă de ortodoxie, s-a făcut apărătorul celor săraci din capitală. Întreaga activitate a lui Atanasie a fost dominată de preocuparea pentru mărturia vie pe care, după părerea sa, creştinismul trebuia să o aducă în realitatea istorică a vremii. Ca mulţi ierarhi bizantini ai epocii sale – Arsenie, Ioan Calecas, Filotei –, el concepea funcţia patriarhală atât în aspectul său duhovnicesc, cât şi în rolul politic pe care

---

115L XXVI, 1905, pp. 1-51, cu atribuirea ipotetică lui Filotei al Constantinopolului. Adevăratul autor, Teoctist, a fost şi el palamit convins şi a alcătuit versuri în cinstea lui Grigorie Palama (Ambros. gr., 457, f. 41v).

116 Vezi analiza acestei corespondenţe de către R. GuiLLAND, „La correspondance inedite d'Athanase, patr. de Constantinople", în Mélanges Ch. Diehl, 1,1930, pp. 121-140; şi de către N. BăNESCU, „Patriarhul Atanasie I şi Andronic Π Paleo- logul, situaţia religioasă, politică şi socială a imperiului", Academia Română, Buletinul secţiei istorice., XXIII, 1942, pp. 1-28. Câteva texte au fost publicate de mitropolitul de Heliopolis, Ghenadie, în Ἑπετ. Ἑταιρ. Βνζ. Σπονδών, 22,1952, ρρ. 227-232, şi în ’Ορθοδοξία, 27, 1952, ρρ. 113-112; 28, 1953, ρρ. 145-150.

117 Ολίγα των εγκυκλίων έκμελετησας [„puţin educat în disciplinele din curriculum"], TÉOCTIST, ed. cit., p. 26; cf. Greg. Ist., VI, 5, éd. Bonn, I, 180.

trebuia să-l joace în teocraţia bizantină,[118] în contrapartidă cu autoritatea împăratului în chestiunile bisericeşti. Astfel, Atanasie îi dă lui Andronic al II-lea sfaturi destul de imperative, în numele intereselor ortodoxiei sau ale moralei, cu privire la calea de urmat faţă de faimoasa companie catalană a lui Roger de Fior sau la proiectele matrimoniale ale fiilor săi. Patriarhul a fost tot atât de sever şi faţă de cler: a desfiinţat sinodul permanent din Constantinopol (σύνοδος ενδημούσα) care oferea episcopilor pretextul să-şi părăsească eparhiile şi să vină să se ocupe cu intrigile în capitală, şi a restabilit vechea tradiţie a sinodului anual.[119] Bogăţia unor clerici îi stârnea indignare: „Sunt întotdeauna înclinaţi să critice, să bombăne în legătură cu sarcinile şi liberalităţile."[120] Nu se teme să condamne cu asprime, numindu-l, pe un anumit episcop care-şi făcuse un venit de 800 de monede de aur din bunurile Bisericii, ca şi pe un altul care poseda la Constantinopol „o vie, atelaje, o grădină, ateliere şi beneficii"[121]. Caută prin toate mijloacele să restabilească disciplina în mănăstiri şi să-i facă pe monahi să trăiască în sărăcie şi asceză.[122] Monahi-vizitatori, numiţi de patriarh,

---

118 Cf. în acest subiect L. BrÉHIER, Le Monde byzantin, IL Les Institutions, Paris, 1949, pp. 493-495.

119 Vezi textul uneia dintre scrisorile sale publicat de IPS GHENADIE, în a sa Ιστορία τον οικουμενικού πατριαρχείου, Atena, 1953, p. 364; cf. Greg. Ist., VI, 5, ed. Bonn, I, 182.

120 R. Guilland, op. cit., p. 131.

121 Ibid., p. 132.

122 Τούς τον μοναδικόν καί άζυγα βίον καί καθηγι,ασμένον έλομένους..., πενία καί ακτημοσύνη βιω παντίήρημένους συζήν [„cei care au îmbrăţişat viaţa monahicească şi singuratică şi în ascultare..., liniştindu-se, să-şi trăiască cu totul viaţa în sărăcie şi înfrânare“], IosiF KALOTHETIS, Vie, ed. cit., p. 94; Greg. Ist., VI, 5, ed. Bonn, I, pp. 182-183.

cutreieră mănăstirile căutând să desfiinţeze toate semnele bogăţiei materiale. „Luau banii din mănăstiri, scrie Pachymeres, confiscându-i ca pe un lucru de păcat, şi gândind că astfel vor stinge focul patimii."[123]. Cu banii aceştia a reuşit Atanasie să-i hrănească pe săraci cu prilejul unei mari foamete care a bântuit în Constantinopol.[124] Cum mitropoliţii membri ai

Sfântului Sinod se opuneau acestor confiscări, Atanasie i-a cerut împăratului să-i alunge din capitală.[125]

ATANASIE ŞI BUNURILE MĂNĂSTIREŞTI

Patriarhul, dacă dăm crezare unei indicaţii preţioase a lui Pachymeres, a creat totodată un precedent important favorizând sechestrarea bunurilor bisericeşti în beneficiul necesităţilor urgente ale statului. Este posibil chiar ca Atanasie să-l fi inspirat în această privinţă pe Andronic al II-lea, cu care avea relaţii personale constante şi care n-ar fi îndrăznit să ia de unul singur o măsură atât de radicală. De la Alexis Comnenul, într-adevăr, niciun împărat nu se mai atinsese de bunurile Bisericii.[126] Pachymeres relatează că „a părut foarte necesar, dat fiind evenimentele şi situaţia afacerilor, să se ia singura măsură care rămăsese posibilă: s-a hotărât ca bunurile date în *pronoia* mănăstirilor, bisericilor şi anturajului împăratului să fie retrase de la stăpânii lor şi date militarilor... Din partea

---

123 Από μονών έξέλεγον χρήματα, ώς ύλην παθών ύποσπώντες ταΰτα καί το πϋρ τής έμπαθείας έντεϋθεν άπομαραίνειν δίκαιούντες, De Andronico Pal., Π, 16, ed. Bonn, II, 149.

124 N. Bănescu, op. cit., pp. 25-27.

125 Cf. scrisoarea către Andronic al II-lea, Paris, Suppl. gr., 516, ff. 141—141v (text cu numeroase erori la GHENADIE, op. cit., p. 380).

126 Vezi îndeosebi P. CHABANIS, „The monastic properties and the state in the Byzantine Empire", în Dumbarton Oaks Papers, 4, 1948, pp. 69-72, 111.

patriarhului, s-a trimis suveranului o crenguţă de măslin, fără nicio scrisoare: putea aşadar să acţioneze cum credea mai bine, mulţumită marii încrederi pe care i-o acorda patriarhul”. Ei[127]a vorba, într-adevăr, de o măsură locală destinată să oprească în Asia înaintarea rapidă a turcilor, iar Pachymeres adaugă că secularizarea a rămas în stadiul de proiect, căci funcţionarii imperiali însărcinaţi cu punerea în practică a acestei măsuri nu putuseră ajunge la timp.[128]

INFLUENŢA SA

Faptul că Atanasie a fost foarte venerat de Grigorie Palama şi de anturajul acestuia merită să ne reţină atenţia. Într-adevăr, prea adesea se simplifică extrema complexitate a evenimentelor politico-religioase din sec. al XIV-lea, explicând succesul isihasmului printr-o intersectare a intereselor marii nobilimi feudale cu cele ale mănăstirilor cu proprietăţi. Este adevărat că guvernul imperial a căutat să folosească în propriul său interes pământurile aparţinând Bisericii, dându-le militarilor, şi că unii monahi au protestat faţă de aceste măsuri. Dar sechestrări ale bunurilor mănăstireşti au avut loc şi atunci când Cantacuzino, marele feudal, apărătorul isihaştilor, se afla la putere în calitate de Mare Domestic, sau când se proclamase împărat.[129] Niciodată, din câte ştim, nu s-a

127 Textul lui Pachymeres (DeAndr. Pal., V, 9, ed. Bonn, p. 390) nu este dintre cele mai clare şi traducerea noastră nu este decât o ipoteză în ceea ce priveşte ultima propoziţie (cf. interpretările lui P. Charanis, op. cit., p. 111, şi I. ŞEVCENKO, „Nicolas Cabasilas’ «antizealot» discourse: a reinterpretation“, în Dumb. Oaks Papers, IX, 1957, p. 157, n. 125). Sensul general este însă limpede: Atanasie aprobă măsura, dar fără să publice un document formal în legătură cu aceasta.

128 Ibid.

129 Un exemplu la 1330-1331 e semnalat de G. OSTROGORSKI, Pour Vhistoire de la féodalité byzantine, Bruxelles, 1954, p. 155; un alt

auzit vreun protest din partea conducătorilor partidei isihaste faţă de aceste politici, fie că venea de la Cantacuzino, fie de la adversarii săi. Singurul text care pare a se ridica cu vehemenţă împotriva sechestrărilor de bunuri mănăstireşti este *Discursul* lui Nicolae Cabasilas. Până la recentul studiu al lui I. Şevcenko asupra acestui text, s-a putut crede că faimoşii zeloţi ar fi combătut tocmai din acest motiv partida palamită: or, se constată astăzi că nu există niciun document care să afirme că zeloţii ar fi sechestrat sistematic bunurile mănăstireşti.[130] Textul lui Nicolae Cabasilas nu vorbeşte de zeloţi, ci, foarte probabil, de guvernul de la Constantinopol condus de marele duce Apokaukos şi de patriarhul Ioan Calecas. Cabasilas, tânăr umanist, reprezentant al aristocraţiei bizantine şi partizan al lui Cantacuzino, era adversarul acestui guvern, dar nu e sigur să fi fost, în jur de 1342/1343 – perioadă în care şi-a redactat *Discursul* – un purtător de cuvânt al lui Palama.[131] Aşadar, nimic nu dovedeşte că isihaştii îi împărtăşeau punctele de vedere în problema secularizării[132]. De altfel, chiar dacă l-am putea considera un manifest al palamiţilor, acest *Discurs* se aplică în cazul anume al lui Ioan Calecas şi poate să fi fost provocat de împrejurări speciale, ca de pildă persecuţiile la care erau supuşi călugării din motive doctrinare şi

---

exemplu, datând din epoca războiului civil din 1341-1347, de SOLOVIEV-Mosin, Grcke povelje Srpskich vla- dara, Belgrad, 1936, n. 21 (Duşan restituie unei mănăstiri satul confiscat de către sebastocratorul Ioan, rudă a lui Cantacuzino).

130 1. Şevcenko, op. cit., p. 151.

131 Vezi Infra, p. 124.

132 1. ŞEVCENKO citează un anumit număr de puncte asupra cărora învăţătura Discursului contrazice practica patriarhilor isihaşti Isidor, Calist şi Filotei (op. cit., pp. 148-150).

modul în care patriarhul îşi exercita autoritatea.

Problema bunurilor bisericeşti a jucat un rol important de-a lungul întregului secol XIV. În 1367, de exemplu, împăratul Ioan al V-lea i-a cerut patriarhului Filotei, principalul discipol al lui Palama, să-i cedeze două sate care aparţineau Sfintei Sofia. Patriarhul a răspuns printr-o scrisoare politicoasă, în care enunţa doctrina canonică oficială potrivit căreia patriarhul şi episcopii nu sunt proprietarii, ci doar păzitorii bunurilor care aparţin Bisericii şi nu au prin urmare niciun drept să le înstrăineze.[133] Scrisoarea se încheie însă într-un mod neaşteptat: „Dar dacă sfântul împărat doreşte să ia aceste sate cu propria sa autoritate, să facă ceea ce doreşte, el este cel care le-a dăruit Bisericii şi dacă el doreşte să le ia, să le ia; el are puterea (εξουσία) să acţioneze în acest domeniu potrivit voii sale. Noi înşine nu o vom face niciodată, orice s-ar întâmpla."[134]

Acest răspuns din partea patriarhului Filotei este interpretat în general drept un refuz categoric al cererii imperiale.[135] Ni se pare însă identic, cât priveşte fondul, cu creanga de măslin trimisă de Atanasie I lui Andronic al II-lea cu şaizeci de ani înainte. Cu de la sine putere, patriarhul nu putea admite sechestrarea bunurilor Bisericii, cărora nu le era, teoretic, decât depozitar, dar putea foarte bine să tolereze – ba chiar să aprobe – un act unilateral al împăratului. Interpretarea noastră pare confirmată de faptul că, patru ani mai târziu, în 1371, când, după faimoasa victorie turcească de la Mariţa,

133 Doctrină juridică exprimată, tot în timpul lui Filotei, printr-o constituţie sinodală, MIKLOSICH ŞI MÜLLER, I, 513-514 = PG, CLII, 1418D-1420A.

134 Ibid., I, 507-508 = PG, CLII, 1416A.

135 P. Charanis, op. cit., p. 115; G. Ostrogorski, op. cit., p. 160.

guvernul a luat *jumătate* din pământurile bisericeşti pentru a le distribui militarilor cu titlu *de pronoia*, acelaşi Filotei, patriarh şi atunci, nu a emis nici cel mai mic protest.[136]

Aceste fapte sunt, desigur, insuficiente pentru a afirma că toţi discipolii lui Palama din sec. al XIV-lea au favorizat sechestrarea bunurilor bisericeşti în orice împrejurări şi de către orice guvern. Este important însă de reţinut că isihaştii s-au aflat în mod tradiţional în luptă, mai ales la Athos, cu marile mănăstiri cenobitice, deţinătoare de mari proprietăţi şi beneficiare de favoruri imperiale. Palama însuşi, scriind viaţa Sf. Petru Athonitul, avea să facă apologia vieţii eremitice. De asemenea, numeroasele vieţi de sfinţi pe care le va redacta ucenicul său, patriarhul Filotei, vor fi toate închinate preamăririi isihaştilor care trăiau în grupuri mici şi din munca mâinilor lor. Ele vor relata numeroase episoade în care aceştia, numiţi în fruntea unor mănăstiri cenobitice, vor încerca zadarnic să le reformeze viaţa.[137] A fost şi cazul lui Grigorie, în scurta perioadă în care a fost egumen la Estigmenu. Isihaştii nu vor fi aşadar înclinaţi să apere bunurile mănăstireşti. Triumful lor din anii 1347 şi 1351 şi puterea pe care au dobândit-o, plasându-şi reprezentanţii la patriarhie şi în majoritatea scaunelor episcopale, nu au oprit nicidecum procesul de secularizare a bunurilor Bisericii. Promotori ai unei independenţe sporite a Bisericii faţă de stat – în tradiţia lui Atanasie I –, palamiţii s-au putut opune unor cazuri anume de sechestrare, mai ales

136 Vezi G. Ostrogorski, op. cit., p. 161.

137 Vezi de ex. Viaţa Sfântului Gherman Aghioritul, 6, 15, 17, unde Filotei ajunge să critice implicit chiar şi regula Sfântului Atanasie de la Lavra, vorbind din propria sa experienţă, întrucât fusese el însuşi egumen acolo (ed. JOANNOU, Anal. Boli., 70, 1952, pp. 77-80, 83-84).

când se aflau confruntaţi cu un guvern ostil ortodoxiei, dar per ansamblu au acceptat aceasta cu uşurinţă. În ceea ce-l priveşte pe Filotei, excepţionala autoritate pe care a ştiut s-o confere patriarhiei l-a condus desigur la dorinţa de a controla procesul secularizării, aşa cum voia să controleze, în numele Bisericii, politica imperială. Aceasta explică răspunsul nuanţat pe care i l-a dat lui Ioan al V-lea. Şi tot în acelaşi sens s-a exercitat influenţa mişcării isihaste în ţările slave, în Bulgaria, Serbia, şi mai ales în Rusia. Isihaştii ruşi îndeosebi vor fi partizanii hotărâţi ai sărăciei monahale şi vor aproba în mod categoric politica de sechestrare: primul impuls în acest sens va fi dat de mitropolitul Ciprian al Kievului (1390 – 1406), fost discipol al isihaştilor în Bulgaria.[138]

NATURA ÎNNOIRII ISIHASTE

Oprindu-ne ceva mai mult asupra autorităţilor spirituale la care Palama însuşi face referire pentru a-şi susţine învăţătura, am dorit mai ales să arătăm că isihasmul bizantin din sec. al XIV-lea nu a fost nicidecum o mişcare de mistică esoterică şi de exaltare nesănătoasă. A fost o deşteptare spirituală care atingea toate aspectele vieţii creştine: atât desăvârşirea lăuntrică, cât şi viaţa sacramentală sau mărturia socială. Grigorie Cipriotul în teologie, Teolipt în spiritualitate şi în ecleziologie, Atanasie în viaţa practică au insuflat o viaţă nouă în cadrul străvechi şi sclerozat al societăţii creştine din Bizanţ.

Se va remarca de asemenea că într-un context cultural diferit şi în împrejurări istorice foarte speciale, viaţa religioasă bizantină a acelor vremuri urmează o cale nu prea diferită de cea a Apusului contemporan: în paralel cu progresele unui umanism profan mai mult sau mai puţin

138 In legătură cu acest subiect, vezi studiul nostru, Une controverse sur le role social de VEglise, Chevetogne, 1956.

păgânizant, în mediile monastice se manifestă o mişcare de redeşteptare duhovnicească şi de maximalism creştin, exercitând o mare influenţă. Această mişcare avea să triumfe în Răsărit, iar triumful ei va permite creştinătăţii răsăritene să supravieţuiască sub jugul turcesc şi să rămână mult timp străină de criza secularismului provocată de Renaştere în Apus.

Am văzut mai sus că Palama pomeneşte numele lui Teolipt şi al lui Atanasie în legătură cu practica metodei psihotehnice de rugăciune. Această metodă părea, într-adevăr, majorităţii contemporanilor un element firesc al spiritualităţii monastice. Chiar şi oameni de acţiune precum cei doi ierarhi au recomandat-o. Oricare i-ar fi originile, metoda era cunoscută în cercuri monahale foarte largi şi interpretată într-un fel perfect conform cu tradiţia spirituală a Răsăritului[139]: Varlaam Calabrezul a fost, practic, singurul care a atacat-o, iar asupra acestui punct s-au lepădat de el şi Akindin, şi antipalamiţii ulteriori.

MUNTELE SFÂNTUL AUXENŢIU

Alături de Teolipt şi de Atanasie, Palama citează multe alte nume de monahi contemporani care aparţineau aceleiaşi şcoli: Nil, originar din Italia, Seliotis, Ilie, Gavriil, Atanasie Lepentrinos.[140] Majoritatea acestor nume ne sunt cunoscute: este vorba de monahi de la Muntele Sf. Auxenţiu, situat pe malul răsăritean al Bosforului, nu departe de Calcedon.[141] Atanasie Lepentrinos era unul din

---

139 Cf. Infra, p. 201 sq.

140 Tr., I, 2, 12; II, 2, 3.

141 Cf. Viaţa lui Atanasie I de Teoctist, ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 9 = ed. S. DELEHAYE, p. 51; vezi şi J. PARGROIRE, „Le Mont Saint-Auxence. Etude historique et topographique“, în Revue de l'Orient chrétien, 8, 1903, pp. 553-555; cf. ediţia noastră a lucrării Défense des hésychastes, de Palamas, Introd., pp. XLI-XLII

capii partidei arsenite în 1284 şi participase în această calitate la conferinţele de la Adramyttion, unde Andronic al fi-lea a căutat să restabilească pacea în Biserică.[142] Nil, „italianul”, trebuie identificat probabil cu unul dintre dascălii lui Teolipt al Filadelfiei, despre care ne vorbeşte Nichifor Chumnos.[143] Este tot atât de posibil să fie vorba despre monahul Nil, „venit din Sicilia”, despre care ne vorbeşte Pachymeres, dându-ne amănunte interesante în legătură cu el.[144] Nil învăţa că nu trebuie făcută milostenie celor care erau deja destul de bogaţi; Pachymeres prezintă această învăţătură drept o enormitate pe care Nil o propovăduia spre „nefericirea Imperiului Roman” (έπί κακω της των Ρωμαίων πολιτείας); această violenţă a lui Pachymeres în a condamna o învăţătură de bun-simţ se explică prin context: ucenicii lui Nil se introduseseră în 1264 în anturajul despotului Ioan Paleologul „iubitorul de monahi” (έχων τό φίλο μονάχον) şi puseseră stavilă mărinimiei acestuia (συγχυσίς τις έπί μικρόν περί τάς των οικείων δόσεις εκ τής εκείνων διδασκαλίας έπηκολούθει [urma o oarecare influenţă din partea învăţăturii acelora în direcţia reducerii dăruirii bunurilor proprii]); câteva rânduri mai departe, Pachymeres observă că, „în regiunea Meandrului”, „mari mănăstiri se aflau sub patronajul despotului” (μεγάλαι μοναί ύπό σκοπώ καί φύλακι τφ δεσπότη συνίσταντο).[145] Aceste pasaje din Pachymeres, celelalte informaţii pe care le avem despre Nil, îndeosebi legătura sa, la Muntele Sf. Auxenţiu, cu Atanasie I, pentru care Pachymeres nutreşte o aversiune la fel de mare, ne

142 PACHYMERES, DeAndr. Pal, I, 21, ed. Bonn, II, pp. 59-64.

143 Encomion de Theolepte, ed. BOISSONADE, Anecdota Graeca, V, Paris, 1835, pp. 217-218.

144 Identificarea a fost propusă de J. PARGROIRE, op. cit., pp. 553-554.

145 De Michaele Pal., III, 21; ed. Bonn, I, pp. 218-219.

fac să presupunem că monahul „italian” făcea parte din cercul de monahi care, în timpul patriarhatului lui Atanasie, s-au făcut promotorii sărăciei monastice. Centrul lor se afla la Muntele Sf. Auxenţiu şi tot acolo şi-a început viaţa monahală primul părinte duhovnicesc pe care Palama l-a avut la Muntele Athos, Nicodim, un isihast care ţinea de Vatopedu.[146]

Nu dispunem de documente pentru a preciza mai amănunţit atmosfera duhovnicească în care a crescut Palama. Este însă incontestabil că mediul monastic în care s-a încadrat foarte curând era elementul duhovnicesc cel mai viu din societatea bizantină. Acestui mediu îi datora Biserica autoritatea sa mereu crescândă într-un imperiu care slăbea din ce în ce mai mult sub loviturile duşmanilor din afară şi conflictele interne.[147] Acest mediu a dat într-adevăr Bisericii cei mai buni ierarhi ai epocii şi tot el, în ajunul căderii imperiului, a permis creştinătăţii bizantine să promoveze în ţările slave, mai ales în Bulgaria şi în Rusia, o amplă reformă liturgică şi o deşteptare a spiritualităţii tradiţionale: patriarhul Eftimie de Tîrnovo, mitropolitul Ciprian al Kievului, marele stareţ Nil de la Sora au fost urmaşii isihasmului bizantin.[148]

MONAHI ŞI UMANIŞTI

Aşa cum s-a subliniat în repetate rânduri,

146 FILOTEI, Encomion, col. 566A.

147 Cf. G. OSTROGORSKI, Histoire de lEtat byzantin, Paris, 1956, p. 509.

148 Vezi mai ales P. SYRKU, Pentru istoria corectării cărţilor în Bulgaria în sec. XIV- - Epoca şi viaţa patriarhului Eftimie de Trnovo (în rusă), Sankt-Petersburg, 1890; K. RADCENKO, Mişcarea religioasă şi literară în Bulgaria în epoca dinaintea cuceririi turceşti (în rusă), Kiev, 1898; J. MEYENDORFF, Une controverse sur le rôle social de lEglise. - La querelle des biens ecclésiastiques au XVIe siècle en Russie, Chevetogne, 1956 (extras din Irénikon, 1955 şi 1956; indicaţii bibliografice).

monahismul bizantin, în ansamblul său, era opus în mod tradiţional studiilor pur profane. La sfârşitul sec. al XIII-lea, acestea înfloreau la Constantinopol, iar între monahi şi umanişti era inevitabilă o anumită tensiune. Teodor Metochites[149], Mare Logofăt sub Andronic al II-lea şi umanist eminent, restabilise în Bizanţ tradiţia lui Fotie şi a lui Psellos. În pofida caracterului său aristocratic şi uşor artificial, estetismul său rafinat şi atticismul forţat al operelor literare care-l oglindesc şi care contrastează cu caracterul popular al monahismului, umanismul bizantin, dacă s-ar fi putut dezvolta liber, ar fi dus cultura bizantină în direcţia urmată de Italia şi, după ea, de întreaga Europă apuseană. Soarta acestui umanism a fost de a fecunda Renaşterea italiană şi de a se lovi, chiar în Bizanţ, de rezistenţa înverşunată a monahilor.

Ca orice mişcare populară, isihasmul bizantin nu a fost întotdeauna străin de un anumit obscurantism. De fapt, separarea între palamiţi şi antipalamiţi nu coincidea neapărat cu opoziţia dintre umanişti şi antiumanişti: sunt exemple, şi dintre cele mai strălucite, de palamiţi umanişti (Nicolae Cabasilas) şi de antipalamiţi de formaţie monastică (Grigorie Akindin). De altfel, umanismul bizantin nu a fost total măturat de valul palamit şi a putut produce în sec. al XV-lea fenomene atât de uimitoare, ca neopăgânismul lui Gemistos Plethon.

Şi totuşi, principiile în cauză în disputa dintre Varlaam şi Palama erau cele care vesteau deja timpurile moderne şi tot ele departajau adesea adepţii palamismului de adversarii acestuia: umaniştii preconizau într-adevăr un fel de autonomie a raţiunii umane, independenţa sa faţă de

149 Vezi studiul foarte bun al lui H.G. BECK despre Metochites şi epoca sa, Théodoros Metochites. - DieKrise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert, München, 1952.

un Dumnezeu pe care-L concepeau ca pe o Fiinţă inaccesibilă şi de nepătruns. Unirea între Dumnezeu şi om, realizată o dată pentru totdeauna în Persoana lui Hristos, şi lucrarea dumnezeiască, efectivă şi reală, în sânul omenităţii regenerate prin botez nu mai jucau un rol determinant în gândirea acestora. Cât priveşte isihaştii, aceştia apărau o concepţie a creştinismului moştenită de la Sfinţii Părinţi, care nu lăsa nicio formă de activitate omenească în afara domeniului de acţiune a lui Dumnezeu: ideea unei «colaborări» (συνεργία) depline între aceste două activităţi constituie, de fapt, mesajul propriu palamismului. Biserica Ortodoxă, aprobând doctrina palamită în 1351 şi trecându-l pe Grigorie Palama în rândul Sfinţilor săi Părinţi, a condamnat solemn secularismul timpurilor moderne, opunându-i un ideal umanist propriu creştinismului.

Capitolul al doilea ANII TINEREŢII

Grigorie Palama făcea parte dintr-o familie aristocratică din Asia Mică, emigrată la Constantinopol la sfârşitul sec. al XIII-lea.[150] Tatăl său, Constantin Palama, era senator şi făcea parte dintre apropiaţii împăratului Andronic al II-lea cel Bătrân. Acesta i-a încredinţat chiar educaţia nepotului său, viitorul împărat Andronic al III-lea şi, potrivit lui Filotei, Constantin se bucura de multă stimă din partea elevului său. Familia Palama nu pare aşadar să fi fost amestecată în disputele care au sfâşiat neamul Paleologilor la începutul sec. al XIV-lea.[151]

Grigorie s-a născut în 1296[152], fiind primul copil într-

---

150 Filotei, Encomion, col. 553D; CANTACUZINO, 1st., II, 39, ed. Bonn, I, 545.â

151 Filotei, ibid., col. 554CD.

152 D. STĂNILOAE, Palama, p. 7; cf. K.I. Dyovouniotis, Το έτος τού θανάτου Γρηγορίου τού Παλαμά, în ’Επιστημονική Έπετηρίς τής

o familie numeroasă. Biograful său ne descrie, într-o povestire stilizată, dar verosimilă în ansamblu, atmosfera de mare evlavie care domnea în familia sa, o evlavie de tip monastic, centrată pe „rugăciunea curată”: tatăl său o practica până şi în şedinţele Senatului, ajungând chiar să nu audă cuvintele pe care i le adresa împăratul.[153] Evlaviosul Andronic al II-lea nu-l ţinea de rău şi îi îngăduia chiar să intervină în treburile familiei imperiale: aşa că, atunci când Constantin, al doilea fiu al lui Andronic, a năpăstuit văduva unui om sărman, tatăl lui Grigorie i s-a împotrivit făţiş.[154]

Grigorie avea exact aceeaşi vârstă cu nepotul împăratului, viitorul Andronic al III-lea, a cărui educaţie îi era încredinţată tatălui său. Când Constantin a murit, în jurul anului 1303[155], împăratul a luat în grija sa educaţia băiatului: familiar al palatului[156], Grigorie a avut desigur legături de prietenie cu tânărul principe, care avea să-l sprijine mai târziu, odată urcat pe tronul bunicului său.

STUDIILE

Filotei ne dă unele lămuriri cu privire la studiile urmate de Grigorie sub patronajul lui Andronic al II-lea. „Obţinând cele mai mari succese atât la gramatică, cât şi la retorică, Grigorie era admirat de toţi, chiar şi de cei care erau pe atunci îndrumători şi maeştri ai cuvântului”.

θεοΛογικής Σχολής τού Αθήνεσι Πανεπιστημίου, I, 1924, p. 74.

153 Filotei, Encomion, col. 555BC.

154 Ibid., col. 555C-556A.

155 Când Palama avea şapte ani (ibid., col. 558C; NIL, Encomion, col. 659A).

156 Καν τοΐς βασιλείοίς τραφείς τε καί παιδευθείς [„hrănit şi educat împreună cu cei din jurul împăratului“], Réfutation du tome du patriarche d3Antioche, Coisl. 99, fol. 145; cf. FILOTEI, col. 559BC; CANTACUZINO, Ist., Π, 39, ed. Bonn, I, p. 545.

A studiat de asemenea şi „fizica, logica şi toată ştiinţa lui Aristotel”[157]. Se poate ca aceste studii să le fi urmat la Universitatea imperială: împăratul îl destina într-adevăr unor funcţii înalte în stat[158] şi ştim, de altfel, că principalul său dascăl în domeniul ştiinţelor profane era Teodor Metochites, Mare Logofăt, conducătorul universităţii.[159]

Studiile urmate în acest aşezământ nu erau destinate să-l pregătească pe Grigorie pentru a ajunge om al Bisericii; după cum au arătat lucrări recente, învăţământul profan de la Universitate era prin tradiţie deosebit de studiile pe care viitorii clerici le urmau la Şcoala Patriarhiei.[160]

În cursul controversei religioase care-l va opune pe Palama umaniştilor vremii sale, adversarii săi vor pune adesea la îndoială nivelul studiilor urmate de viitorul dascăl al isihasmului. Varlaam avea să insinueze că nu este decât un „ignorant fără educaţie”[161], Gregoras îl va trata drept „analfabet”[162] şi îi va reproşa că a abandonat

157 Toloütoς εν γε τοΐς φυσικοΐς τε καί λογικοίς καί απλώς πάσι τοΐς ΑρίστοτελικoIς ώφθη, col. 559D.

158 Ibid. col. 561CD.

159 L. BrÉHIER, Civilisation byzantine, p. 483.

160 Vezi F. FUCHS, Die höheren Schulen, S. 35-41, 54-62; L. BREHIER, „L’enseignement classique et l’enseignement religieux â Byzance“, în Revue d’Hist., etdephil. rel., XXI (1941), pp. 41 sq., 56-59.

161 Αμαθής καί απαίδευτος, Premiere lettre a Palamas, ed. G. SchirÖ, Epistole greche, p. 253.

162 Hist. Byz. XXX, 20, ed. Bonn, III, 282. De asemenea Akindin, care relatează cuvintele lui George Lapithes: Αμαθούς άγαν οντος καί μηδέ τάς πρώτας άρχάς τής φιλοσοφίας είδότος, μήδέ τί έστιν έπιστή μη καί όπως γινεσθαι πέφυκεν έπισταμένου [„Fiind ignorant şi necunoscând principiile prime ale filosofiei, nici ce este ştiinţa şi cum devine cineva învăţat“], Scrisoare către un anonim, ed. LOENERTZ, p. 106.

studiileînainte a vârstei de cincisprezece ani.[163] Pentru a respinge afirmaţia lui Gregoras, teologul isihast citează o întâmplare de când avea şaptesprezece ani, adică în jur de 1213, într-o lucrare în care vorbeşte despre sine la persoana a treia: „Rugat într-o zi de marele împărat Andronic, strămoşul împăraţilor, să vorbească despre logica lui Aristotel, Palama, în vârstă de şaptesprezece ani, a filosofat atât de mult şi de bine, încât toţi înţelepţii care-l înconjurau atunci pe împărat au exultat; cât priveşte pe Marele Logofăt (Teodor Metochites), acest înţelept universal, a fost cuprins de admiraţie şi i-a spus împăratului: dacă Aristotel însuşi era aici în carne şi oase, l-ar fi lăudat. Şi a adăugat: iată cum ar trebui să fie toţi cei care doresc să înveţe *Logica* lui Aristotel.”[164]

Această remarcă probabil autentică a lui Teodor Metochites nu ne spune prea multe despre adevăratul program de studii al lui Palama la Constantinopol. Mai revelator este faptul că nici Filotei, nici Palama însuşi nu vorbesc despre Platon, nici de autorii neoplatonicieni ca făcând parte din acest program. Metafizica platoniciană urma de obicei, în programul universităţilor bizantine, studiului lui Aristotel. Este, deci, puţin probabil ca Grigorie să-şi fi continuat studiile dincolo de *εγκύκλιος παίδευσις*, care era programul elementar şi general pe care orice om

163 Ibid., 22, p. 283.

164π ραγματείας είπείν, έπτακαιδεκέτην όντα, τοσαΰτα καί τοίαΰτα φιΛοσοφήσαι τον ΠαΛαμάν, ώς έκπλήξαι τούς περί τον βασιΛέα τηνικαΰτα συνελεγμένους σοφούς, καί τον πολύν καί τα πάντα σοφόν Λογοθέτην εκείνον τον μέγαν, όλον γεγονότα τού θαύματος, είπείν προς τον βασιΛέα· «Καί Αριστοτέλης αυτός, εϊγε περιών παρήν, έπήνεσεν αν» καί προσθείναι „Τοιούτους έδείτήν φύσιν είναι τούς την Λογικήν πραγματείαν ἈριστοτέΛους μετιέναι προηρημένους", Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 236; ci. FILOTEI, Encomion, col. 559D-560A.

cultivat, cleric sau laic, îl învăţa la şcoală şi care nu includea lectura lui Platon.[165]

Vom găsi confirmarea acestui fapt chiar în operele sale. Palama afirmă, într-adevăr, în numeroase rânduri, că filosofia profană nu este folositoare decât ca pregătire pentru „adevărata filosofiel creştină şi că ar fi condamnabil să te ocupi de ea prea mult timp.[166] El caută astfel să se conformeze deciziei sinodale luate în sec. al XI-lea, cu prilejul procesului lui Italos, şi înserată în Sinodiconul Ortodoxiei[167]. Când Nichifor Gregoras se referă la exemplul lui Moise care, potrivit lui Grigorie de Nyssa, a studiat ştiinţele profane la egipteni[168], Grigorie o recunoaşte, dar constată că Moise „nu s-a îndeletnicit cu ştiinţele profane decât înainte să ajungă la vârsta adultă; tot aşa, şi Palama la vârsta aceea a stârnit admiraţia generală pentru că se ocupa cu astfel de studii”[169]. Era pe când avea şaptesprezece ani: nu întâmplător relatează

---

165 ἐγκύκλιος παίδευσις era alcătuit în esenţă din trivium şi quadrivium, vezi F. FUCHS, op. cit., pp. 41-50; cf..„Les debuts de la controverse hesychaste“, în Byzantion, XXIII, 1953, pp. 98-99.

166 Vezi de ex., 7r., 1,1, §§ 4, 7, 8, 9, 12, 20; II, 1, §§ 16, 27; II, 3, §§ 3, 71, 75.

167 Sinodiconul îi anatematizează pe „cei care se dedau întru totul ştiinţelor ele- nice şi nu le practică doar ca exerciţiu (προς παίδευσιν μόνον), ci îmbrăţişează părerile lor uşuratice“ (Ţriodion, ed. Atena, 1930, p. 148).

168 Sf.Grigorie de Nyssa, Viaţa lui Moise, I, 18, PG, XLIV, col. 305A (ed. Danielou, Paris, 1955, p. 8); Gregoras, Ist. XXX, 21, ed. Bonn, p. 283.

169 Ἐγυμνάσθη μέντοι καί Μωϋσής τοίς έξω μαθήμασιν, άλλ'έως ατελής ύπήρχε τήν ηλικίαν, ώσπερ καί Παλαμάς κατ'εκείνην την ηλικίαν έπίτοίς τοιούτοις έθαυμάζετο παρά πάντων, Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 236. Palama se referă aici la un alt pasaj din Viaţa luiMoise de Grigorie de Nyssa (II, 10, col. 329B, ed. Danielou, p. 34).

Palama anecdota cu Metochites exact din acea epocă a adolescenţei sale. Filotei ne povesteşte într-adevăr că a părăsit lumea „când ajunsese la vârsta adultă”[170]; astfel, vrea să arate că Palama s-a conformat el însuşi principiilor pe care le enunţase în mai multe rânduri în scrierile sale: după ce şi-a dezvoltat facultăţile naturale, atât cât era îngăduit, şi după ce a făcut să fie remarcate de Metochites, Magistrul incontestabil al umaniştilor bizantini din sec. al XIV-lea – viitorii săi adversari –, Grigorie a renunţat la filosofia profană.

Aceste studii strălucite, dar întrerupte destul de timpuriu, au marcat totuşi opera lui Palama. El a rămas mereu în legătură cu umanişti: Akindin relatează că le-a slujit de intermediar între el şi Gregoras pentru un schimb de cărţi.[171] Când este cazul, citează din autorii antici, Homer, Hesiod, Platon[172], neoplatonicieni, ca Diogene Laertios şi Porfir[173]; este adevărat că pentru a-i condamna sau a face ironii la adresa lor. În scrisorile sale către Varlaam, dovedeşte o cunoaştere destul de profundă a *Topicelor* lui Aristotel. Deşi afirmă că „a părăsit cercetarea şi ambiţia literară”, recunoaşte lesne că are „înclinaţii naturale spre o vorbire plăcută”[174] şi recurge uneori la acele clişee şcolăreşti atât de dragi bizantinilor („graţiile attice care împodobesc asemenea unor flori pajiştea cuvântărilor”[175]).

---

170 Encomion, col. 562A.

171 Epistola către Gregoras, Introd. la Ist. lui Gregoras, ed. Bonn, I, LXX, (PG, CXLVIII, 69).

172 7V., I, 1, § 15; II, 3, § 4; Scrisoarea I către Varlaam, ed. PAPAMIHAIL, în Εκκλησιαστικός Φάρος, XIII (1914), p. 45.

173 Ibid., pp. 465, 470.

174 Tr. III, 1, § 2

175 Αττικά ί γάρ χάριτες καί ονομάτων κάλλη καί παρισότητες οιον

Trebuie să recunoaştem, spre lauda dascălului isihast, că, în general, îi repugnă atticismul artificial şi verbalismul pur, la modă în cercurile umaniste. Ansamblul operei sale este inspirat mai ales de literatura ascetică şi mistică a Părinţilor greci.

VOCAŢIA MONAHALĂ

Potrivit lui Palama, starea monastică este incompatibilă cu îndeletnicirile profane şi o afirmă foarte limpede: „Nu împiedicăm pe nimeni să se iniţieze în educaţia profană dacă doreşte, în afară de cazul că a îmbrăţişat viaţa monahală.”[176] „Cum să ajungă omul lăuntric monah, se întreabă el, potrivit singurei vieţi superioare, dacă nu transcende lumea creată şi toate studiile omeneşti şi din toate puterile sale nu tinde către Dumnezeu, într-un chip unic şi monahal?...” Şi respinge de îndată obiecţia adversarului său: „Domnul nu a interzis anume studiile literare. Dar nici căsătoria nu a interzis-o, nici consumul de carne sau coabitarea cu oameni căsătoriţi... Multe lucruri sunt practicate de creştini fără a risca vreo condamnare, fiind totodată strict interzise monahilor din pricina felului lor special de viaţă”. Palama [177]a adoptat astfel, faţă de studiile profane, atitudinea formală şi riguroasă a majorităţii monahilor bizantini. La el, această atitudine nu se întemeia pe un obscurantism de principiu, ci pe o concepţie maximalistă a monahismului: monahul nu este un creştin obişnuit, ci un proroc care, prin modul său de viaţă special, vesteşte prezenţa în această lume a împărăţiei lui Dumnezeu, care transcende toate valorile lumeşti, chiar şi pe cele mai autentice.

άνθη τον Λειμώνα των Λόγων καταγΛαΐζουσιν, Contra lui Gregoras, III, Coisl 100, fol. 266.

176 7r., I, U § 12.

177 Tr. II, U S 35.

Vocaţia monahală a lui Grigorie a fost pregătită încă din copilărie de evlavia părinţilor săi, care erau zilnic în preajma monahilor şi le încredinţau copiii spre îndrumare duhovnicească de îndată ce aceştia învăţau să vorbească.[178] După decesul tatălui său, care a fost şi el tuns în monahism pe patul de moarte[179], Grigorie, îndeletnicindu-se şi cu studiile profane, a continuat să frecventeze părinţi duhovniceşti care i-au determinat vocaţia definitivă. Mai întâi au fost monahi athoniţi, în timpul şederii lor la Constantinopol,[180] apoi dascălul duhovnicesc cel mai renumit din acea vreme, Teolipt, mitropolitul Filadelfiei, cel care avea să-l iniţieze în „sfânta trezviel (ιερά νήψίς) şi în „rugăciunea minţii”[181].

În jurul vârstei de douăzeci de ani[182] – aşadar în jur

---

178 Encomion, col. 557A.

179 Ibid., col. 558A.

180 Ibid., col. 560BD.

181 Ibid., col. 561A. S-a putut pune la îndoială această informaţie dată de Filotei, presupunând că Teolipt murise în 1310-1315 (S. Sala VILLE, „Formes de prière d’après un Byzantin du XIVe siècle“, în Echos d’Orient, XXXIX, 1940, p. 2, nota 1). De fapt, moartea lui Teolipt nu poate fi situată înainte de 1320 (acelaşi autor în „Un directeur spirituel à Byzance au début du XIVe siècle. Théolepte de Philadelphie“, în Mélanges J. de Ghellinck, Π, Muséum Lessianum, sect. hist., 14, 1951, p. 878; cf. V. LAURENT, Echos dOrient, XXVI, 1927, p. 147, n. 31).

182 Τον έφηβον ύπερβεβηκώς ήδη [„după ce împlinise deja vârsta majoratului (έφηβος indica pe tinerii care împliniseră vârsta la care puteau fi înregistraţi ca cetăţeni; această vârstă a variat în funcţie de epocă, MP)], FILOTEI, Encomion, col. 562A. Această indicaţie vagă a biografului nu permite, numai ea, să afirmăm cu M. JUGIE („Palamas, Grégoire“, în Dict, de théol., cath., XI, 2, col. 1736) şi D. STĂNILOAE {op. cit., p. 11), că Palama avea 21 de ani când a părăsit Constantinopolul. Ea înseamnă „ieşind din adolescenţă“ şi s-ar putea referi la o vârstă chiar sub 18 ani. Autorul Sinaxarului din a doua duminică din Post precizează totuşi că Palama avea „în jur de 20 de

de 1316 –, Grigorie a hotărât să părăsească lumea definitiv. Moştenitor al răspunderilor şi al averii tatălui său, întâiul născut dintr-o familie numeroasă, el a rezolvat dificultăţile legate de plecarea sa într-un mod caracteristic pentru o familie bizantină evlavioasă: le-a cerut tuturor celor apropiaţi să-i urmeze exemplul. Astfel, mama sa – Kalli, devenită Kalloni – şi cele două surori, Epiharis şi Teodota, împreună cu cei mai buni dintre slujitori, au intrat în mănăstiri din Constantinopol.[183] Cât priveşte pe cei doi fraţi mai mici, Macarie şi Teodosie, aceştia au hotărât să-l urmeze la Athos. Andronic al II-lea a încercat să-l reţină pe Grigorie în slujba sa, făgăduindu-i bogăţii şi onoruri, dar hotărârea luată de tânăr era definitivă.

ÎNTÂLNIREA CU MESSALIANISMUL

Plecaţi în toamnă din capitală, cei trei fraţi nu au izbutit să ajungă la Sfântul Munte înainte de venirea iernii, astfel că au rămas câteva luni la Muntele Papikion, la jumătatea drumului între Constantinopol şi Salonic, la frontierele Traciei şi Macedoniei[184]; Muntele Papikion era renumit încă din sec. al XI-lea pentru numeroasele aşezăminte monahale care se aflau acolo[185], printre care un text semnalează bogata mănăstire Sf. Gheorghe.[186]

---

ani“ (εικοσαετής nov γεγονώς) atunci când s-a hotărât să părăsească lumea.

183 Filotei, ibid., cf. col. 558CD, 572CD.

184 Filotei, ibid., cf. col. 562BC.

185 CINNAMOS, ed. Bonn, p. 265; NICETAS CHONIATES, ed. Bonn, pp: 187, 557, 558-559, 704. Pentru localizarea Muntelui Papikion, vezi S. KYRIAKIDES, „Το Παππαον όρος", în Ἀθηνά, 35 (1923), 219-225.

186 Vezi Typikon-ul lui Grigorie Pacurianos pentru mănăstirea Petritzos (Backovo), text grecesc publicat de L. PETIT, în Vizantijskij Vremennik, XI, 1904, Pnlozenie, nr. 1, p. 10; cf. text georgian şi trad. lat. recent publicate de M. TARCHNIS- VDLI în Corpus scnpt. christ. orient., Scnptores iberici, voi. 3, p. 12; voi. 4, p. 8.

Filotei relatează o informaţie interesantă cu privire la şederea celor trei fraţi la Muntele Papikion: pe un munte vecin, povesteşte el, locuiau nişte oameni care, de mai multe generaţii, erau infectaţi cu ereziile „marcionistă şi messaliană”[187]: este vorba desigur de bogomili, pe care bizantinii îi desemnau adesea cu numele de „messalieni”. Alte izvoare semnalează prezenţa în aceeaşi regiune a urmaşilor „pavlicienilor” pe care împăraţii iconoclaşti mai întâi, apoi Ioan Tzimiskis i-au transplantat din Armenia în Tracia şi care-i dăduseră multă bătaie de cap lui Alexis Comnenul.[188] Aceşti oameni veneau la mănăstirea unde stătea Palama pentru a discuta chestiuni teologice. Luând cu el pe cel de-al doilea frate al său, Teodosie, Grigorie s-a dus chiar pe muntele lor şi a avut cu ei discuţii despre rugăciune – bogomilii nu acceptau decât *Tatăl nostru*, rugăciune dată ucenicilor de Domnul – şi cinstirea Crucii. Succesul argumentării sale i-a exasperat pe eretici, care au încercat să-l otrăvească. A izbutit totuşi să-l convingă pe conducătorul lor, care, împreună cu câţiva bogomili, s-a dus la Constantinopol şi s-a împăcat cu Biserica.[189]

Chiar dacă este dificil de verificat autenticitatea acestei relatări, ea prezintă totuşi un interes în sine[190]: Palama avea să fie acuzat de messalianism de către Varlaam calabrezul, iar Filotei a dorit, fără îndoială, să respingă această acuzaţie încă de la începutul *Elogiului* adus Sfântului Grigorie, stăruind asupra opoziţiei acestuia faţă de sectă. Dar este posibil ca relatarea să corespundă unui fapt istoric şi putem atunci vedea în ea un exemplu al

187m untele vecin lor boleau de mai multe generaţii de ereziile marcioniţilor şi ale messalienilor“], col. 5R2D.

188 Vezi D. Obolensky, The Bogomils, Cambridge, 1948, pp. 258-259.

189 Filotei, col. 563A-565D.

190 Cf. M. Jugie, op. cit., col. 1736.

contactelor personale dintre bogomili şi monahii ortodocşi: bogomilismul şi isihasmul care, în Balcani, se răspândeau în medii foarte asemănătoare din punct de vedere social puteau avea caracteristici spirituale care să le înrudească între ele. Se aflau în opoziţie esenţială doar atunci când era vorba de dogmele tradiţionale ale Bisericii, cu care isihaştii ortodocşi rămâneau în neclintită legătură.

LA MUNTELE ATHOS

La începutul primăverii, cei trei tineri au ajuns la Muntele Athos. Grigorie şi-a luat ca îndrumător duhovnicesc un isihast din împrejurimile Vatopedului, Nicodim, fost monah la Muntele Sf. Auxenţiu.[191] Cei trei ani pe care Grigorie i-a petrecut, sub ascultare la Nicodim, în „post, privegheri, trezvie duhovnicească şi rugăciune neîncetatăcc (νηστεία καί αγρυπνία καί νήψει καί άδια Λειπτφ προσευχή) [192] nu au fost tulburaţi decât de moartea prematură a fratelui său mai mic, Teodosie.[193] Când Nicodim moare şi el, cei doi fraţi se duc să trăiască în Marea Lavră a Sf. Atanasie, care va fi, prin excelenţă, „căminul" lui Palama. Cantacuzino povesteşte că Grigorie şi fratele său Macarie au intrat pentru o perioadă de opt ani la ascultare la un alt isihast[194], iar Filotei ne dă unele precizări cu privire la această perioadă a vieţii lui Palama care ne sugerează că, deşi se afla sub îndrumarea unui singur părinte duhovnicesc, acest fapt nu presupunea şi un loc de reşedinţă permanent. Îl vedem, într-adevăr, pe Grigorie locuind mai întâi la *koinobion-λA* Lavrei timp de

---

191 FILOTEI, col. 568A. Patericul de la Athos aşază sărbătoarea „sfântului Nicodim, învăţătorul lui Grigorie Palama“ la data de 11 iulie.

192 Filotei, col. 566B.

193 Cantacuzino, Ist., II, 39, ed. Bonn, I, 545.

194 Ibid. pp. 545-546.

trei ani şi fiind numit cântăreţ de către stareţ.[195] Se retrage apoi în sihăstria de la Glossia (Γλωσσία), pe care tradiţia athonită o localizează în împrejurimile „Provatei”, pe versantul de nord-est al Athosului,[196] sub îndrumarea duhovnicească a unui Grigorie pe care Filotei îl numeşte „Grigorie cel Mare” (rorjYOQ – iog o *năvv*); acesta, originar din Constantinopol, se bucura pe atunci de o mare faimă ca dascăl al isihasmului; a revenit să-şi sfârşească zilele în capitală, unde moaştele sale au săvârşit minuni.[197] De la Nichifor Gregoras aflăm că era supranumit Apifiuc; [cel pătrunzător][198]. Aceste detalii biografice nu corespund cu ceea ce ştim despre Grigorie Sinaitul cu care am fi ispitiţi să-l identificăm pe părintele duhovnicesc al lui Palama.[199]

---

195 Filotei, col. 567C.

196r ândul 50). Aceste documente nu ne ajută însă să localizăm Γλωσσία. Gerasimos SMYRNAKIS semnalează la rândul său „actul unui protos Pavel“, datând de la 1071, unde este menţionat Ιωάννης μοναχός, ηγούμενος τών αγίων αποστόλων των Γλωσσίων [„Ioan monahul, egumen al Sfinţilor Apostoli din Glossia“]: autorul presupune că Γλωσσία se afla în apropiere de Karakalu şi de Provata (Τό άγιον όρος, Atena, 1903, p. 394), fără a mai da nicio altă informaţie despre actul la care se referă. Identificarea acestei Glossia cu una din „chiliile“ care constituie astăzi schitul Provata a fost susţinută recent de unul dintre vieţuitorii săi, ierom. Ignatios („Ή πάλαι άκμάσασα έν άγιωνύμψ όρει τού Άθω ιερά σκήτη Γλωσσίας", în ΆρχεΙον εκκλ. και καν. δίκαιον, VII, 2, Atena, 1951).

197 Filotei, ibid.

198 Gregoras, Ist., XIX, 1, ed. Bonn, II, 919.

199 M. JUGIE, op. cit., col. 1736, îi identifică; D. STĂNILOAE {op. cit., p. 12) se opune identificării bazându-se pe Viaţa Sf. Grigorie Sinaitul scrisă de patriarhul Calist, care a fost publicată de I. POMJALOVSKI în Zapiski ale Facultăţii isto- rico-filologice a Universităţii din Sankt Petersburg, XXXV, 1896, pp. 1-64; cf. J. Bois, „Grégoire le Sinaïte et l’hésychasme à l’Athos au XIVe siècle“, în Echos dOrient, V, 1901-1902, pp. 65-73.

Şederea lui Palama la Glossia va dura doi ani. În jurul anului 1325, incursiunile turcilor au silit un mare număr de isihaşti, care locuiau în afara zidurilor fortificate ale marilor mănăstiri, să părăsească Athosul.[200] Printre ei se aflau Grigorie Sinaitul şi ucenicii săi, printre care Isidor şi Calist, viitorii patriarhi, care şedeau la schitul Magula, nu departe de Glossia, spre nord-vest. Palama părăseşte şi el Sfântul Munte împreună cu unsprezece tovarăşi ai săi şi cele două grupuri de isihaşti se întâlnesc la Tesalonic. Toţi doreau să se îndrepte spre Răsărit, Ierusalim şi Sinai, dar numai Grigorie Sinaitul şi Calist, însoţiţi de un alt monah, au pornit după două luni către acest ţel, ajungând însă doar până la Constantinopol. Palama şi Isidor au rămas la Tesalonic.[201]

LA TESALONIC

În timpul şederii lor în viitorul oraş episcopal al lui Palama, au făcut parte dintr-un cerc duhovnicesc cuprinzând monahi şi laici, de pildă doamne din înalta societate a Tesalonicului. Isidor, chiar dacă nu fusese încă tuns în monahism, pare a fi fost conducătorul. El a rămas aproape zece ani la Tesalonic[202] propovăduind lepădarea şi

200 Un act de la Protathon, datat 1353 şi din care Porfirie Uspenski a publicat un extras (Istorija Athona, III, Athon monaseskij, II, Sankt Petersburg, 1892, Opravdanija, n° 15, p. 659), transferă la Lavra pământurile aparţinând τη σκήτη τών Γλωσσίων, care „se pustiise de câtva timp din pricina invaziei turceşti".

201 Cf. Viaţa Sf Grigorie Sinaitul, pp. 33-34; FILOTEI, Encomion, col. 569C-570C; Viaţa lui Isidor, pp. 76-78. Potrivit lui Filotei, decizia lui Palama a fost luată în urma unei arătări a Sf. Dimitrie, care l-a reţinut la Tesalonic şi a îngăduit plecarea tovarăşilor săi.

202 Va pleca într-adevăr la Athos pentru a primi tunderea de la Palama, când acesta va fi deja egumen (Viaţa lui Isidor, pp. 81-82), adică pe la 1335 (cf. Encomionul lui Palama, col. 581D).

virtuţile monahale numeroşilor ucenici.[203] Biograful său, Filotei, stăruie în mod deosebit asupra austerităţii predicilor sale. Lui Isidor îi plăcea să citeze cuvintele Scripturii privind „calea cea strâmtă”, nevoia de a fugi de Sodoma şi Gomora; „cei care au femeie, le spunea el tesalonicienilor, să fie precum cei care nu au, căci faţa acestei lumi trece”[204]. A priori, pare destul de surprinzător ca o astfel de propovăduire să vină din partea unui mirean încă tânăr, iar Filotei ne explică că Isidor primise o îndrumare specială de la părintele său duhovnicesc, Grigorie Sinaitul: trebuia să rămână în lume şi să slujească drept pildă celor care trăiesc în lume.56 Vedem şi aici o trăsătură specifică isihasmului secolelor XIII-XIV, al cărui promotor a fost un Teolipt al Filadelfiei: monahismul este conceput ca o misiune profetică în lume şi pentru lume şi nu numai ca un mijloc de mântuire individuală. Activitatea lui Isidor la Tesalonic a primit de altfel o apreciere mult mai puţin elogioasă din partea unor antipalamiţi: „N-a învăţat nici legile ascultării, nici nu a trăit în obşte, ci, în loc de asta, în plin oraş şi amestecat în mulţime, s-a apucat să înveţe şi să educe copii; i s-a întâmplat, se spune, să despartă nişte femei de soţii şi de copiii lor, o dată la Tesalonic şi o dată în Bizanţ: în primul caz, era fiica lui Kydones; în al doilea, cea a lui Tsyrakis. Pentru a nu umple văzduhul cu blasfemii, lăsăm pe cei care au făcut o

---

203 Ούκ άνδρες μόνον, άλλά δή καί γυναίκες, και ού των κάτω μόνον και τής έλασσομένης μερίδος, άλλά καί των εύ γεγονότων [„Nu numai bărbaţii, ci şi femeile, şi nu numai cei din straturile de jos ale societăţii şi din locuri neînsemnate, ci şi cei de viţă aleasă“], Viaţa lui Isidor, p. 78.

204 Viaţa lui Isidor, pp. 78-80. Isidor aminteşte şi el, în testamentul său, învăţătura pe care a propovăduit-o la Tesalonic ca simplu mirean, MIKLOSICH et Müller, I, pp. 287-288.

anchetă duhovnicească asupra acestor lucruri grija de a cunoaşte doctrinele secrete şi stupide pe care acesta le-a propovăduit în întâlniri clandestine. Ce învăţătură folositoare ar putea într-adevăr să vină de la un om care a nesocotit întru totul perioadele de post, reţinerea de la hrană şi de la băutură în perioadele prescrise şi nu a făcut nicio deosebire între zile, asemenea barbarilor…” 57 Aceste judecăţi aspre la adresa activităţii lui Isidor nu erau totuşi unanim împărtăşite. Avem într-adevăr preţioasa mărturie a lui Dimitrie Kydones în favoarea viitorului patriarh: Isidor era un fel de preceptor pentru bogata familie Kydones, şi aceasta este „educaţia” pe care i-o reproşau antipalamiţii de la 1347. Dimitrie – fostul său elev –, într-o scrisoare pe care i-o adresează în 1341, îl leagă îndeaproape de cele mai frumoase amintiri din copilăria sa şi despre

56 Οὐκ ἐν ἐρήμοίς, οὐδ ἐν ὄρεσι τούτοις ἐβουλόμην ἔγωγε τέως, ὠ βέλτιστε, διατρίβειν σέ – διατίγάρ; –, ἀλλ ἐν τῳ κοσμώ μάλλον καί τοίς ἐκεΐ ζώσι μονάζουσί καί κοινώνικοΐς [„Nu în pustie, nici în munţi vreau eu acum, preabunule, să le propovăduieşti acestora – căci ce folos? – ci mai degrabă în lume şi celor care locuiesc acolo singuri sau căsătoriţi”], *Ibid.*, p. 77.

57 Declaraţia antipalamiţilor din iulie 1347; PG, CL, 881D-882A.

familia sa.[205] „Fiica lui Kydones”, pe care Isidor a îndemnat-o să intre în monahism, ar putea fi aşadar sora lui Dimitrie. Cercul isihast din Tesalonic îşi extindea astfel influenţa asupra elitei intelectuale a marelui oraş.

NOI CONTACTE CU „BOGOMILII”.

---

205 DEMETRIUS KYDONES, Correspondance, publicată de R.-J. LOENERTZ, I, Studi e testi, 186, Cittâ del Vaticano, 1956, n° 43, pp. 77-78; cf. n° 86, rândurile 28-31.

Ecouri ale activităţii acestui cerc întâlnim şi în alte documente contemporane, cum ar fi corespondenţa lui Akindin, care-l asociază pe Palama cu Isidor, acuzându-i pe amândoi de legături suspecte cu messalienii. Am văzut că Palama a avut contacte cu secta în tinereţe şi că anumite elemente de spiritualitate îi înrudeau pe isihaşti cu bogomilii.[206] Se pare că isihaştii – fără a împărtăşi iconoclasmul veritabil al bogomililor – adoptaseră o atitudine rezervată faţă de anumite forme contemporane de cinstire a icoanelor. Akindin, într-o scrisoare datând de pe la 1345 şi adresată lui Iacob Kukunaris, mitropolitul antipalamit al Monembasiei[207], scrie că messalianismul, care susţinea „iconomahia”, apăruse la Athos, la Constantinopol şi la Tesalonic, că Gheorghe, conducătorul messalienilor, locuise odinioară în aceeaşi casă cu Isidor în Tesalonic, de unde a fost alungat, că a fost recent expulzat de la Muntele Athos şi însemnat cu fierul roşu pe frunte, că printre ucenicii săi erau o monahie pe nume Porni, pe care Isidor şi Palama o venerau ca pe o prorociţă.[208]

Aceste evenimente sunt confirmate şi de alte izvoare, ca de exemplu *Viaţa* Sfântului Teodosie de Tîrnovo, scrisă de patriarhul Calist al Constantinopolului, şi de Nichifor Gregoras62. Calist confirmă că bogomilismul bizantin din sec. al XIV-lea a avut drept punct de plecare Tesalonicul: o

---

206 Cf. D. Obolensky, The Bogomils, p. 254.

207 Vezi V. LAURENT, „La liste episcopale du Synodikon de Monembasie“, în Echos dOrient, XXXII (1933), p. 150; D.A. Zakinthynos, Le Despoiat grec deMoree, II, p. 277.

208 Αύτη τοίνυν ή αϊρεσις νϋν άνεφάνη μετ'αίσχίστων έργων έτέρων και είκονομαχίας εν όρει τφ ιερφ καί τήδε καν τη Θεσσαλονίκη. Καί πρώτη τής πλάνης ταύτης της μετ'αίσχρότητος αιτία, Γεώργιος εκείνος, ό Ίσιδώρω χρόνον συνωκηκώς ικανόν έν τη Θεσσαλονίκη, δς φωραθείς

anume monahie, numită aici Irina, care se prefăcea a fi ortodoxă, i-a fost iniţiatoarea; a avut monahi printre ucenici care au contaminat Athosul.63 Nichifor εκεί τότε βλάσφημων εις τα θεία, έξώρμησε μεν καθ αύτού τον Θεσσαλονικέων δήμον, διέφυγε δε μόλις τάς εκείνων χείρας άπ αύτής τής κοινής οικίας αυτού τε και Ισιδώρου, ός αύθις νϋν φωραθείς καί φρονών καί πράττων α μηδ έξεστι λέγειν, σταυροειδώς έστίχθη καυτηρίαις τό πρόσωπον καί άπηλάθη τού θείου όρους, ώς βδέλυγμα τής έρημώσεως, καί πολλοί σύν αύτφ σατηρικοί καί μονάζοντες, ών άρχουσα ή Πορινή καί θεά τις εύρέθη, πάσης αύτοίς ύπουργός αίσχρότητος καί βδελυρίας, ής φοιτητής παρ όντινούν Ισίδωρος γέγονε καί προς ήν όρων ώς προς κανόνα θειον, παν ότιοϋν λέγουσαν καί πράττουσαν καί νεύουσαν καί σχηματιζομένην καί πίνουσάν γε καί μέθη συνοϋσαν διηνεκεΐ, διήγεν ούτος έξυμνών ώς προφήτιν σύν Παλαμά τφ σοφφ [„Aşadar, această erezie s-a arătat acum din nou cu alte lucruri foarte ruşinoase şi cu lupta împotriva icoanelor în Sfântul Munte şi în Tesalonic. Iar cauza primă a acestei înşelări ruşinoase, Gheorghe ăla, care a locuit un timp suficient de lung împreună cu Isidor în Tesalonic, fiind descoperit acolo în vreme ce necinstea cele dumnezeieşti, s-a pornit împotriva lui poporul din Tesalonic şi a scăpat cu greu de mâinile acelora din acea casă comună a sa şi a lui Isidor; acelaşi, prins acum din nou şi judecând şi săvârşind lucruri care nu pot fi rostite, a fost însemnat cu fierul roşu în formă de cruce pe frunte şi a fost alungat din Sfântul Munte, ca o urâciune a pustiirii, şi împreună cu el mulţi călugări, pe care îi conducea monahia Porni, considerată o prorociţă, care le era slujitoarea oricărei ruşini şi infamii, al cărei ucenic a devenit Isidor, care o privea ca pe un model dumnezeiesc şi, în ciuda a tot ceea ce spunea şi

săvârşea şi aproba şi exprima metaforic şi a faptului că bea şi că băutura era în permanenţă lângă ea, acesta o considera o prorociţă împreună cu Palama cel înţelept"], *Marc. gr.* 155, II. 72 – 72 v (ed. LoENERTZ, p. 91, care omite cuvintele καί πράττουσαν).

62 Cf. Obolensky, op. cit., pp. 255 – 256; PORFIRIE USPENSKI, op. cit., pp. 279 – 280.

63 *Viaţa Sf. Teodosie* nu a fost publicată decât într-un text slav târziu, prima oară de către O. BODJANSKI, în *Otenţa v obscestre istorii i drevnostej rossijskich* a Universităţii din Moscova, I, Moscova, 1860, a treia parte, şi o a doua oară de

Gregoras este şi mai precis. Într-o scriere datând din 1347, deci aproape contemporană cu scrisoarea lui Akindin[209210], el dă numele ereticilor de la Athos: Iosif Cretanul, Gheorghe al Larissei – probabil acelaşi Gheorghe citat de Akindin Moise Pictorul, David, Iov şi Isaac; toţi aceştia sunt condamnaţi formal de un τόμος έγγραφος, adresat de sinodul de la Constantinopol monahilor de la Athos; printre erorile condamnate în tomos figurează iconoclasmul.[211] Fără a-l menţiona pe Isidor, Gregoras îl

---

209c ătre V.N. Zlatarski, în Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i kniznina, XX, Sofia, 1904, cu note critice. Pasajul care ne interesează se află la § 14, pp. 19-20, ale acestei ultime ediţii.

210 Λόγοι στηλιτευτικοί καί αντιρρητικοί [.Discursuri defăimătoare şi polemice'] împotriva lui Palama, care se află în manuscrisul grecesc nr. 35 de la Geneva (H. OMONT, Catalogue des Manuscrits grecs des bibliotheques de Suisse, Leipzig, 1886, n° 148, p. 51) din sec. XVI, ff. 6-84v, şi în Scor. gr., T-l-2 (s. XVI), ff. 2-10v şi Brit. Mus. Add. 16.405, ff. 298-412 (s. XVII). Data acestei opere este arătată de Gregoras însuşi (Isi., XV, 7, ed. Bonn, II, 770; cf. Gen. gr. 35, ff. 15, 16v). Mai multe pasaje sunt reproduse textual în cartea XIV a Istoriei sale, cu variante importante, îndeosebi în pasajul pe care-1 vom cita.

211 Gen. gr. 35, fol. 7V; acest pasaj este reluat de GREGORAS în Istoria

asociază pe Palamas cu ereticii athoniţi (έκ πρώτης φάναι βαλβίδος o Παλαμάς θιασώτης ών καί αυτός τής μυσαρώς εκείνης χορείας [„din primul rând s-a arătat Palamas, fiind şi el ucenic acelui cor infect1”]), dar nu afirmă că ar fi fost condamnat împreună cu aceştia, deoarece a plecat la Tesalonic înainte de descoperirea ereziei, pentru a se pierde în mulţimea poliglotă a marelui oraş (λάθρα φυγών όρχετο άπιών ές Θεσσαλονίκην πριν ή φωραθήναι... ένόμιζε γούν ενταύθα, κοινής εστίας ούσης τής τοιαύτης πόλεως τών πανταχόθεν τής τε Θετταλίας καί Μακεδονίας άκρων καί πολυγλώσσου καί πολυμιγοϋς φωνής καί γνώμης έπιπολαζούσης, ουσκιασαι μεν τήν εαυτού κακίαν [” fugind pe ascuns, s-a îndreptat spre Tesalonic mai înainte de a fi prins... căci s-a gândit că acolo răutatea lui va putea fi ascunsă, căci un astfel de oraş mărginit din toate părţile de stâncile Tessaliei şi ale Macedoniei este o casă comună, populată cu limbi şi voinţe multe şi amestecatei]). Potriv[212]it lui Gregoras, nu pentru a fugi de incursiunile turceşti, ci pentru a scăpa de condamnarea pentru bogomilism ar fi părăsit Palama Athosul. În scri[213]era sa antipalamită, Gregoras – cum făcea şi Akindin – vrea să-l înfăţişeze astfel pe Palama ca un ucenic direct al lui Iosif Cretanul şi Gheorghe al Larissei, eretic[214]i

---

sa, XIV, 7, ed. Bonn, Π, 718-719.

212 Fol. 8; acest pasaj este transformat în Istorie pentru a evita orice referire la Palama: ereticii sunt menţionaţi la plural, fără niciun nume propriu. Termenii sunt cu toate acestea identici: vezi anume p. 720, rândurile 2 la 4.

213 Ήσαν δ'οί καί λαθόντες έκείθεν άπέδρασαν, πριν ή τελέως έκπτυστον την κακίαν γενέσθαι, οϊ δή καί προς πόλεις μετερρυήκεσαν Θεσσαλονίκην καί Βέρροιαν [„Ascunşi acolo, aceştia au fugit mai înainte ca răutatea lor să fie descoperită şi s-au dus spre Tesalonic şi Beroia“], Hist., ibid.y p. 719; cf. FILOTEI, Encomion, col. 571BC.

214 Κατηγορείτο δ'οϋν καί λάθρα επί τοίς μυσαροις καί άθέσμοις

cunoscuţi şi condamnaţi formal, dar pe care anumite caracteristici duhovniceşti şi anumite atitudini îi puteau înrudi în aparenţă cu isihaştii: preferinţa acordată „rugăciunii curate” faţă de psalmodia mănăstirilor cenobitice, o anumită detaşare faţă de formalismul tradiţional în domeniul postului, propovăduirea celibatului ca fiind superior stării conjugale, şi poa[215]te, de asemenea, un anumit dispreţ auster pentru împodobirea excesivă a bisericilor, ceea ce-i făcea pe mulţi isihaşti să fie acuzaţi de iconomahie.[216]

Ansamblul acestor informaţii privind activitatea lui Isidor şi a lui Palama la Tesalonic în jurul anului 1325 ridică o problemă generală privind relaţiile dintre

---

έκείνοις έργοις τών βογομίλων, όσα ό πονηρός αύτοΰ μυσταγωγός Ιωσήφ ό Κρής καί ό Λαρισσαίος Γεώργιος τούτον έδίδαξαν [„Aşadar, ar putea fi aduse ca acuză împotriva acelor fapte ascunse, infecte şi blasfemiatoare ale bogomililor toate câte învăţătorii săi cei răi, Iosif Cretanul şi Gheorghe din Larissa, l-au învăţat“], Gen. gr. 35, ff. 10—10v.

215f emei şi din doi fac un altul, căci fie prin acestea... îi atrag întotdeauna pe bărbaţi în abisul ereziei, fie îi transformă pe cei deja cuceriţi în sclavii şi servitorii lor“], ibid., fol. 10v. Acest text corespunde foarte bine celui al lui Akindin despre activităţile lui Isidor la Tesalonic.

216 Aşa s-a întâmplat cu Atanasie al Constantinopolului (Viaţa, de Iosif Kalothetis, pp. 102-103; Viaţa, de Teoctist, pp. 37-38), cu Palama însuşi (NlCHlFOR GREGORAS, ibid., ff. 51-5lv; Ist., XXIV, 2, ed. Bonn, II, 1146 etc.; cf. Manifestul an- tipalamit din 1347, PG, CL, 882B, unde Palama este acuzat că a „dezgolit“ - ănoyv\AV(l)oac; - icoane în mănăstirea Peribleptos şi că în mănăstirea învierii a mâncat şi a făcut baie în Vinerea Mare); cf. în legătură cu aceasta K.Th. Rad^ENKO, Religioznoe i literatumoe dvizenie v Bolgarii, Kiev, 1898, pp. 89-98, care stabileşte un strâns paralelism între doctrina spirituală a lui Grigorie Sinaitul şi bogomilism. El ignoră însă tradiţia lui Evagrie şi Macarie, care fusese de mult acceptată în sânul monahismului răsăritean ortodox şi de la care Grigorie Sinaitul preia esenţialul formulelor sale şi al învăţăturii sale. Opoziţia doctrinară dintre bogomilism şi isihasm este de asemenea mult mai limpede decât o sugerează acest autor.

bogomilism şi isihasm în secolul al XIV-lea. În ceea ce-l priveşte pe Gregoras, el este evident de rea credinţă când îi prezintă deliberat pe conducătorii mişcării isihaste drept nişte criptobogomili. Nici măcar nu mai îndrăzneşte s-o afirme făţiş în *Istoria* sa, în pasajele din *Antireticele* antipalamite pe care le introduce în aceasta. Dar informaţiile pe care le dă, coroborate parţial cu *Viaţa* lui Isidor scrisă de Filotei, ne îngăduie să ne facem o idee despre entuziasmul tineresc, poate îndrăzneţ, al activităţii lui Palama şi Isidor la Tesalonic. Scrierile lor ulterioare şi respectul de care s-au bucurat ne permit să îndepărtăm orice bănuială de bogomilism. Isihaştii, tocmai pentru că activitatea lor se desfăşura în aceleaşi cercuri ca şi erezia, puteau mai bine decât oricine să lupte împotriva sa: ei răspundeau aceleiaşi nevoi de viaţă duhovnicească mai intensă, dar propunând o doctrină a rugăciunii şi o spiritualitate autentice şi tradiţionale. Şi este cert că succesul lor final în lumea bizantină a contribuit să canalizeze către Biserica

Ortodoxă mişcarea populară de deşteptare spirituală pe care bogomilismul o purta pe căi greşite. Isihaştii nu se temeau să păstreze legătura cu mediul însuşi în care se dezvolta bogomilismul, iar incidentele de la Tesalonic, al căror ecou l-am găsit în izvoarele noastre, sunt dovada că aceste contacte au existat cu adevărat.[217]

LA VERIA

Palama nu a rămas multă vreme la Tesalonic. A avut timp totuşi să fie hirotonit preot la stăruinţele prietenilor

217 Avem şi pentru 1325 o altă mărturie cu privire la aceste contacte: potrivit unui act sinodal, datat din acel an, un monah de la mănăstirea lui Hristos-Filocalos din Tesalonic îşi îngrijea boala cu mijloace recomandate de un bogomil şi era să fie condamnat pentru aceasta, MIKLOSICH şi MÜLLER, Acta, I, pp. 140-143.

săi. Apoi s-a retras, împreună cu alţi zece călugări, într-o sihăstrie pe un munte în apropiere de Veria. Avea pe atunci treizeci de ani[218], vârsta canonică pentru hirotonie în Biserica Bizantină. Ne aflăm aşadar în 1326.

La Veria, Grigorie petrecea cinci zile din săptămână în completă izolare, în tăcere şi în „rugăciunea neîncetată a minţite (ή αδιάλειπτος του νοϋ προσευχή). Sănătatea sa încă viguroasă îi îngăduia să se supună unei asceze severe. Sâmbăta şi duminica ieşea din izolare pentru a săvârşi Euharistia şi a conversa cu fraţii din sihăstrie: [219] acesta este modul de viaţă cel mai recomandat de tradiţia isihastă încă de la începuturile sale,[220] pentru că se află la mijloc între viaţa comunitară şi sihăstria deplină, permiţând astfel o dezvoltare armonioasă a vieţii duhovniceşti prin îmbinarea avantajelor celor două moduri de viaţă.

Şederea lui Palama în sihăstrie va fi întreruptă doar de moartea mamei sale, la Constantinopol. Se duce în capitală şi le aduce la Veria pe cele două surori ale sale, monahii şi ele, pe care le instalează într-o mănăstire din acest oraş. În curând avea să moară şi Epiharis, cea mai mare dintre cele două surori.[221]

Filotei relatează de asemenea un incident interesant pentru istoria isihasmului în secolul al XIV-lea: un monah pe nume Iov, care locuia nu departe de sihăstrie şi era prieten cu Palama, a susţinut într-o discuţie cu acesta că rugăciunea neîntreruptă nu poate fi practicată decât de monahi. Palama afirma dimpotrivă, că toţi creştinii, fără

---

218 Filotei, Encomion, col. 57IC.

219 Filotei, ibid., col. 571BD.

220 Cf. Jean Moschos, Pré spirituel, chap. 4 et 5, PG, LXXXVII, col. 2856BC (trad. RouËT DE JOURNEL, Sources chrétiennes, 12, Paris, 1946, pp. 50-51).

221 Filotei, ibid., col. 572B-573B.

excepţie, au primit porunca să se roage neîncetat (I Ţes., V, 17). Iov a fost în cele din urmă convins de apariţia unui înger, care a confirmat învăţătura lui Palama.[222] Povestind acest episod, Filotei a ţinut desigur să sublinieze o trăsătură importantă a isihasmului acestei epoci: deschiderea faţă de nevoile spirituale ale întregii Biserici. Palama şi ucenicii săi nu pretindeau că promovează o metodă esoterică de spiritualitate destinată unui număr restrâns de aleşi care s-ar deosebi astfel de masa credincioşilor, ci voiau pur şi simplu să apere intimitatea reală pe care întruparea o stabilise între Dumnezeu şi toţi creştinii. Teologia palamită în întregime nu va fi de altfel decât o conceptualizare sistematică a acestui dat esenţial.

SIHĂSTRIA SF. SAVA

Palama a rămas cinci ani în sihăstria sa[223], dar a fost nevoit s-o părăsească în jurul anului 1331, întrucât incursiunile sârbilor puneau în pericol regiunea.[224] S-a întors atunci la Athos şi s-a instalat în il auxaaâr) Qiov [sihăstria] Sfântului Sava, lângă Lavra, pentru a duce acelaşi fel de viaţă ca la Veria: izolare totală cinci zile pe

---

222 FILOTEI, ibid., col. 573B-574B. Iov era un isihast sever care a devenit pentru scurt timp egumenul Lavrei. El apare în Viaţa lui Atanasie (de Teoctist, ed. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, p. 13) şi mai ales în cea a lui Gherman Aghioritul (ed. JOANNOU, Analecta Bollandiana, 70 [1952], pp. 75-85). Am putea fi tentaţi să-l identificăm cu acel Iov citat de Gregoras în lista sa de eretici bogomili sau pseudo-bogomili (cf. Supra, p. 32), dar nu putem afirma acest fapt.

223 FILOTEI, ibid., 574B; potrivit lui Cantacuzino, această şedere ar fi durat zece ani (/si., II, 39, ed. Bonn, I, 546), dar cronologia lui Filotei poate fi prea adesea verificată cu alte izvoare pentru a fi pusă la îndoială, mai ales în cazul acesta.

224 Filotei (ibid., 574C)- vorbeşte de incursiuni frecvente (συνεχώς επιοντες), ceea ce corespunde situaţiei de pe la 1331. Ştefan Duşan nu va controla întreaga Macedonie decât pe la 1334.

săptămână, liturghie şi convorbiri duhovniceşti cu fraţii sâmbăta şi duminica. Fiind ieromonah, îşi făcea de asemenea rândul la slujbe la Lavra[225] şi era prezent în mănăstire în momentele cele mai importante ale anului liturgic. Astfel, la slujba din Joia Mare a fost indignat de conversaţia pe care o purtau câţiva monahi în timpul cântării imnelor şi a preferat să se concentreze în sine şi să rostească rugăciunea minţii. Altă dată, câţiva ani mai târziu, la Tesalonic, i s-a arătat Sfântul Antonie, care i-a interzis să se despartă de rugăciunea de obşte sub pretext că rugăciunea minţii îi este superioară. Aceste incidente, ambele relatate de Filotei[226], reflectă atitudinea isihaştilor din sec. al XIV-lea faţă de monahismul comunitar contemporan: îi constatau adesea decadenţa spirituală, dar teologia sacramentală şi liturgică ai căror promotori erau le interzicea să opună spiritualitatea individuală, întemeiată pe „rugăciunea lui Iisus”, evlaviei ecleziale şi comunitare. Astfel că Palama, după exemplul lui Teolipt al Filadelfiei, va propovădui la Tesalonic o adevărată înnoire duhovnicească, iar ucenicul său, Filotei, va fi şi el un codificator al liturghiei şi va stărui în toate *Vieţile* sfinţilor isihaşti scrise de el asupra fidelităţii acestora faţă de viaţa de obşte a mănăstirilor unde vieţuiau.

La Sf. Sava, Palama a dobândit o oarecare notorietate în lumea athonită şi, deja în vârstă de treizeci şi opt de ani, a început, în jurul anului 1334, să scrie.[227] Prima sa operă a fost *Viaţa* Sf. *Petru*

---

225 Ibid., 574BD. încă şi astăzi, monahii de la Lavra arată locul unde s-ar fi aflat ἡσυχαστήριον [sihăstria] Sf. Grigorie Palama, pe coasta abruptă de deasupra lavrei; o capelă, care se vede de la mănăstire, a fost înălţată acolo. Urcuşul până la ea durează cam o oră.

226 Encomion, col. 579BC, 592D-593A.

227 Ibid., col. 580.

Athonitul, iar cea de-a doua, amplul *Tratat despre Intrarea în Biserică a Maicii Domnului*, o respingere a celor care negau caracterul istoric al evenimentului comemorat de acest praznic[228]; în acest caz, era poate vorba de pe acum de Nichifor Gregoras.[229] Astfel, încă de la începuturile activităţii sale literare, Palama dă dovadă de o mare evlavie faţă de Maica Domnului, pe care Filotei a remarcat-o[230] şi pe care o întâlnim în toată opera marelui isihast. Nu ştim care sunt „celelalte" opere pe care Palama, tot potrivit lui Filotei, le-a redactat în acea perioadă: poate *Capetele despre rugăciune şi curăţia inimii* şi *Răspunsul către Pavel Asan despre marea schimă*. *Omilia 40*, despre Sfântul Ioan Botezătorul, a fost rostită tot la Athos[231], dar poate cu prilejul unei şederi ulterioare a lui Palama la Sfântul Munte. Putem în schimb să afirmăm cu certitudine că Palama a scris în jurul anului 1336 – deci la Sf. Sava – *Tratatele* sale *apodictice* despre purcederea Sfântului Duh[232], cu prilejul noilor dezbateri privind Unirea Bisericilor pe care legaţii pontificali veniseră să o negocieze la Constantinopol, în 1333/1334, cu guvernul lui Andronic al III-lea.

Chiar dacă se consacrase vieţii de rugăciune în sihăstria sa din Athos, Grigorie continua deci să fie foarte preocupat de evenimentele exterioare. Pare a se bucura de respectul general, o mărturie în acest sens venind chiar de la unul dintre viitorii săi adversari, Grigorie Akindin, care, în 1340, îl avertiza pe Varlaam Calabrezul să nu atace un

---

228 Ibid., col. 581BC.
229 Vezi Infra, p. 391.
230 Ibid., col. 567 A.
231 PG, CLI, col. 513B.
232 Vezi Infra, pp. 175-176

monah atât de venerabil, pe care nimeni nu-l va putea considera vreodată eretic.[233]

AKINDIN LA MUNTELE ATHOS

Akindin era şi el un fost prieten al lui Palama. El venise la Lavra ca frate (ώς *τάχα μοναχόν* [aproape călugăr]), iar sihastrul de la Sf. Sava făcuse uz de întreaga sa autoritate pentru ca acesta să fie primit definitiv în obştea mănăstirii; l-a sfătuit chiar să scrie un elogiu al Lavrei Sf. Atanasie, pe care Akindin l-a rostit în faţa consiliului adunat la stareţ. Monahii au rămas însă insensibili la elocinţa sa, cu tot patronajul lui Palama; Akindin s-a dus atunci la schitul unde se afla Calist, viitorul patriarh, care l-a sprijinit să intre fie la Iviron, fie la Filoteu, fie la Petra, dar şi acolo obştile l-au respins, poate din gelozie pentru talentele sale de umanist, cum a presupus atunci Calist, care preferă totuşi să explice păţaniile acestuia printr-o intervenţie divină menită să apere Athosul de ereziile lui Akindin.[234] Vechea prietenie

233 Απίθανον γάρ εκείνον τον άνδρα αιρετικόν φανήναί, δ σύ σπουδάζεις αύτοϋ καταγνώναι την εκκλησίαν π είσαι [„Căci e de necrezut că acest bărbat poate fi dovedit eretic, că tu te sileşti a-1 acuza pe cel care a câştigat încrederea Bisericii“], Scorial. gr. Φ-III-11 (din sec. XIV, autografă), fol. 234.

234 Aceste informaţii interesante pentru istoria Athosului din acea epocă ne sunt oferite de Calist într-o omilie la Duminica Ortodoxiei, rostită la Sfânta Sofia din Constantinopol. Iată pasajul omiliei care se referă la Akindin: Ό τοιούτος Ακίνδυνος καί τό άγιον όρος καταλαμβάνει..όν δή καί ώς τάχα μοναχόν ή σεβασμία καί ιερά λαύρα προσίεται καί ξενίζει, κατά την άνωθεν έπικρατούσαν αύτή θεάρεστον ύποτύπωσιν, όσα καίτοΐς ξένοις είκός μοναχοΐς. Έπείδέ καίαύτός, ώς έδοξε, ζήτησή έποιήσατο τφ ίερφ των έκεΐσε άσκουμενών χορφ συγκαταλεγήναί τε καί συναριθμηθήναι, παρακαλεϊ, δεΐτας προσπίπτει θερμώς τοίς γέρουσιν επί τούτιρ, καί ούδείς ό προσδεχόμενος ήν, άλλά μφί φωνή καί ένί στόματι «διωχθήτω» έφησαν άπαντες «ό Ακίνδυνος άπό τής μονής». Ταύτα δε διά τού ίερωτάτου Θεσσαλονίκης κυροϋ

dintre είσήγησιν άπεπ Λήρωσεν. Αθροίσεως ούν έκεΐσε εις τό ήγουμενεΐον συγκροτηθείσης κοινής τών ένασκουμένων, εις έπήκοον παρά τού Ακίνδυνου άνεγνώσθη τό τοιοϋτον εγκωμιαστικόν σύγγραμμα. Οι δε γε θειοι καί Ιεροί άνδρες άνηκοότες, ού μόνον ούδέν παρεδέξαντο εκείνον εν τή σεβασμίιχ ταύτη μονή, τφ πονηρφ ένεργούμενον πνεύματι, άΛΛάκαίκαθάπαΞ, άπέπεμψαν... καίός τό ήμέτερον κεΛΛίον τηνικαύτα μετά περεπαθείας κατα Λαβών, τήν άπό τού μή προσδεχθήναι οδύνηη έξετραγφδησεν. Εγώ μέντοι προς τήν ύποκαθημένην ύπόκρισιν εκείνου καί τό πρόσχημα βλέπων, παντοίαν είσέφερον σπουδήν καί συνεργίαν, έφ φ τούτον εν τινι τών εκεί σεβασμίων μονών προσδεχθήναι, ή τή τών Ίβήρων ή τή τής ΦιΛοθέου ή καν γούν τή τής Πέτρας. ΑΛΛά θειοτέρα έπιπνοία, ώσπερ άπό κοινού συνθήματος, άποδιώκετο παρά τών ενασκούμενων, άποσκορακίζόμένος πάντοθεν. Έμέ δε έννοιά τις εισή Λθεν έπιμεμφόμενον τφ τότε τοίς μοναχοίς, μήποτε ίσως διά πάθος άνθρωπίνου φθόνου χάριν τής ής ειχεν εκείνος έξ έΛΛηνικών μαθημάτων σοφίας τε καί παιδείας ούκ έπινεύοντες ήσαν όΛως προς τήν τούτου παραδοχήν. ΑΛΛ έστιν άποδεδειγμένον ώς άΛηθώς «άνθρωπος εις πρόσωπον, Θεός δε εις καρδίαν». Τούτο δε πάντως προνοία Θεού γέγονεν. ΈπΛηρούτο γάρ αν τό άγιον όρος

Γρηγορίου έπράττετο· φίλος γάρ ήν αύτφ εκ μακροϋ καί συνήθης, εί καί ύστερον στυγητός γέγονε διά τήν κακοδοξίαν αύτού, ώς ενταύθα έπίκαίρως λέγεσθαι τό «καιρός τού μισήσαι καί καιρός τού φιλήσαι». Ούτω γούν ό Θεσσαλονίκης, επιμελούμενος καί σπουδάζων προσηλώσαι αύτόν τή μονή καί τό πρόσαντες βλέπων, βουλήν βουλεύεται τούτω συνθείναι λόγον εγκωμιαστικόν, έπαινούντα δε καί τήν σεβασμίαν λαύραν, προσεπαινούντα δε καί τούς εν αύτή άσκουμένους καί Θεφ προσανέχοντας, ώς εί μή τούτο ποιήσες ούδ'όπωσούν μέλλει τής ζητήσεως έπιτεύξεσθαι. Καί ός, μηδέν μελλήσας, εις άγώνα καθείς έαυτόν καί διανυκτερεύσας, πλείστη δή τίνί σπουδή καί προθυμίιχ τήν

τής τούτου αίρέσεως, εϊπερ Λαθών προσεδέχετο [” Se întâmplă ca acest Akindin să vină şi în Sfântul Munte...; venerabila şi sfânta Lavră l-a primit şi l-a găzduit ca frate de mănăstire după regula plăcută lui Dumnezeu şi impusă acolo de demult, care se aplică şi călugărilor străini. Şi el, după cum se pare, a fost cercetat de sfânta obşte a celor ce se nevoiau acolo şi s-a făcut vot public; el i-a rugat, i-a implorat, a strâns cu ardoare picioarele bătrânilor, dar niciunul nu a fost mişcat de cel primit, ci într-un glas şi cu o singură gură au spus toţi: «Akindin să fie alungat din mănăstire!» Acestea s-au făcut pentru preasfântul stăpân al Tesalonicului, Grigorie, căci era prieten apropiat cu Akindin de mult timp, deşi mai târziu acesta din urmă l-a urât, mânat de slava deşartă, încât, într-o astfel de situaţie este oportun să se spună: «Este un timp pentru ură şi un timp pentru dragoste.» Aşadar, străduindu-se astfel Grigorie să îl stabilească pe acesta în mănăstire şi văzând piedicile, se face sfat pentru ca Akindin să rostească un discurs encomiastic, care să laude şi preacinstita lavră, şi pe cei care se nevoiesc în ea şi s-au dăruit lui Dumnezeu: dacă nu va face aceasta, nici cercetarea nu va avea un rezultat pozitiv. Iar Akindin nu a vrut să facă nimic, ci s-a pregătit de luptă şi, petrecând noaptea în mănăstire, a alcătuit cu mare hărnicie şi elan discursul de primire. Aşadar, s-a strâns în sala de consiliu (negoumen*eion) obştea* nevoitorilor, ca să asculte această scriere encomiastică citită de Akindin. După ce dumnezeieştii şi sfinţii bărbaţi au ascultat, nu numai că nu l-au primit

Palama şi Akindin data poate din perioada şederii la Veria a dascălului isihast: Akindin venise acolo să predea

gramatica[235236], după ce-şi părăsise patria – oraşul macedonean Prilep[237] – şi după ce studiase mai întâi la Pelagonia – actuala Bitolie apoi la

Tesalonic[238], cu Toma Magistrul şi cu Brienios, arhidiacon şi sachelar[239], poate şi cu Varlaam.[240] Este foarte probabil că atunci îl va fi luat pe Palama ca părinte duhovnicesc: în două rânduri, acesta aminteşte că Akindin

---

235n icidecum pe acela în viaţa cuviincioasă a acelei mănăstiri, întrucât era mişcat de duhul cel rău, ci l-au izgonit o dată pentru totdeauna. Iar Akindin, intrând atunci înfierbântat în chilia noastră, şi-a manifestat pe un ton tragic tristeţea provocată de faptul că nu a fost primit. Iar eu, faţă de ipocrizia manifestă a aceluia şi văzându-i dorinţa de a impresiona, am depus foarte mult zel şi energie pentru ca acesta să fie primit în vreuna dintre venerabilele mănăstiri de acolo: fie de1 Iviron, fie de Filotheos, fie, în sfârşit, de Simonopetra. Dar prin inspiraţie divină, ca printr-un semn comun, a fost respins de către nevoitori, fiind dat afară de peste tot. Atunci mi-a venit un oarecare gând mie, celui căruia dezaprobam pe moment fapta călugărilor - că niciodată nu s-a mai întâmplat ceva asemănător, anume, deşi mişcaţi adânc de învăţătura aceluia, să nu îl primească din cauza patimii invidiei omeneşti faţă de înţelepciunea şi educaţia pe care le avea din învăţătura elină. Dar mai apoi s-a adeverit vorba: «om la înfăţişare, dar Dumnezeu la inimă». Aceasta s-a întâmplat cu totul din purtarea de grijă a lui Dumnezeu, căci s-ar fi umplut Sfântul Munte de erezia aceluia dacă era primit, ignorându-se acest semn"], Patm. 366 (s. XIV), ff. 414M15. Schitul unde vieţuia Calist se afla poate în apropierea Lavrei (cf. Infra, p. 41), dar, mai plauzibil, este vorba de Magoula, sihăstria lui Grigorie Sinaitul, vecină cu mănăstirile Iviron şi Filoteu pe care le menţionează aici Calist. Pe de altă parte, ştim, într-adevăr, că, deşi a părăsit Magula pentru un timp (cf. Supra, p. 53), Calist s-a întors acolo înainte de 1340 şi a semnat la acea dată Tomul aghioritic (ed. DOSITEI, Τόμος αγάπης, p. 38-39).

236 FILOTEI, Encomion, col. 65 IA.

237 Ό έκ τής περι.χώρου τού ΠριΛΛάπου Ακίνδυνος [„Akindin, cel din vecinătăţile Prilepului"], Palama, Contra lui Varlaam şi Akindin, Coisl. 99, fol. 3Γ; cf. Scrisoare către Filo tei, ibid., fol. 165; έκ τών κατά Μυσούς πατρίων [„din ţinuturile părinteşti din Misia"], Combaterea

a fost ucenicul său, fără a-şi duce însă până la capăt ucenicia.[241] Părintele isihast dă şi propria sa versiune asupra păţaniilor athonite ale lui Akindin: acesta venise la Sf. Sava pentru a se consacra rugăciunii curate, dar după doar câteva zile a pretins că a putut contempla nu numai lumina dumnezeiască, ci chiar un chip omenesc – aparent cel al lui Hristos – arătându-i-se înăuntrul său. Palama sugerează că pentru a-l corecta şi a-l îndepărta de această

patriarhului Antiohiei, ibid., fol. 145v; έκ Βουλγάρων [„dintre bulgari“], CALIST, Omilie la duminica ortodoxiei, Patm. 366, fol. 414v; cf. Filotei al Selymbriei, ed. Papadopoulos- Kerameus în Μανρογορδάτεως βιβλιοθήκη, Ανέκδοτα έλληνίκά, Constantinopol, 1884, p. 57. Akindin însuşi pretinde că a fost alungat cu sila din patria sa (τής πατρίδος βκχίως έξελαυνόμενοι [„fiind alungaţi cu forţa din patrie“], Contra lui Palama, II, Monac. gr. 223, fol. 66v).

238 Έτράφη δέ κακώς εις Πελαγονίαν, έλληνικήν δε παιδείαν εν τη μεγαλοπόλει Θεσσαλονίκη έξήσκησε: έκεΐσε γάρ καί τον σπινθήρα της ασέβειας ώδινεν [„S-a format greşit în Pelagonia, s-a exercitat în educaţia elină în metropola Tesalonicului: acolo s-a născut în el şi scânteia necredinţei], Calist, ibid., fol. 414v. (cf. Papadopoulos-Kerameus, ibid.).

239 Aceşti doi dascăli sunt menţionaţi în scrisorile lui Akindin (ed. R.-J. Loenertz, în Έπετ. έτοαρ. βυζ. Σπονδών, XXVII, 1957, n° 2, p. 93; n° 4, ρ. 97; cf. de acelaşi autor: „Dix-huit lettres de G. Acindyne“, în Or. Cbr. Per., XXIΠ, 1957, pp. 115, 132, 133-134, 136.

240 Intr-un pasaj în care vorbeşte despre Akindin, Palama îl acuză pe Varlaam că a dus la pierzanie sufletul ucenicilor săi (τούς αύτφ φοιτήσαντας [„cei ce' l-au frecventat“]), Contra lui Akindin, I, 8, Coisl. 98, fol. 39.

241 Ώς διδασκάλψ μοι έχρήτο καί τό σύν έμοί καί ύπ'έμέ τετάχθαι μέγα τι καί λυσιτελές ένόμιζεν αύτφ [,,M-a consultat, căci îi eram învăţător şi credeam că cu ajutorul meu şi sub îndrumarea mea îşi clarifică lucruri importante şi de folos“], Contra lui Akindin, VII, 16, Coisl. 98, fol. 196; cf. Παρ'ήμάς εί καί μη διΑ τέλους φοιτήσας [„Lângă noi, deşi nu ne-a frecventat până la capăt“], ibid., III, 1, fol. 70v. Akindin confirmă el însuşi că a fost fiul duhovnicesc al lui Palama, atunci când face apel la acesta să-şi renege teologia (ϊνα... πάλιν συμφυές μέλος

vedenie demonică încercase să-l facă să intre în severul kolv63 iov al Lavrei: această explicaţie îi îngăduia să îndepărteze reproşul pe care unii i-l adresau de a-l fi luat odinioară pe Akindin sub aripa sa.[242]

EGUMEN LA ESTIGMENU

La o dată greu de precizat, probabil pe la 1335/1336, Palama este numit de către Protos şi de către Consiliul

---

γένηται τη Εκκλησία καί αδελφός ήμΐν καί φίλος καί πατήρ, ώσπερ ήν ποτέ [„pentru ca, venind din nou la aceeaşi credinţă, să devină membru al Bisericii şi frate al nostru şi prieten şi tată, precum era cândva"], Contra lui Palama, I, Monac. gr. 223, fol. 24v). Recunoaşte de asemenea că Palama îi luase apărarea în faţa monahilor care nu-1 primeau în mănăstirile athonite {Scrisoare către Palama, Ambros. gr. 290, fol. 75v). In altă parte, Palama îl califică pe Akindin drept αύτοπάτωρ μοναχός [„călugăr care îşi este singur părinte"] {ibid., II, 17, fol. 64) vrând să spună prin aceasta că Akindin nu stăruise în ascultarea faţă de părintele său duhovnicesc.

242 Τότε τοίνυν προς έμέ παραγενόμενος εν τφ άγίψ ορεί την οίκησιν ποιούμενον καί τινας ημέρας όλίγας παραμείνας, έξείπέ μοι φως τι θεωρείν όπηνικ'άν άπολειφθείη μόνος καί προς εαυτόν έπιχείροιη στρέφειν τον οίκεΐον νοϋν, δ φως ύπορρηγνύμενον πυκνώς διαφαίνείν ένδοθεν άνθρωπείόν τι πρόσωπον έγώ δε δεινήν αύτφ πλάνην τούτ'άποφηνά μένος είναι καί χλεύην καί παίγνιον σατανικόν, μάλλον δε καί πονηράν ένεδραν καί δυσφώρατον λόχνον καί δεσμόν δυσέκλητον τοίς κατάκρας άλοϋσι, δί ού καί τοίς προστάτοίς της ελληνικής πλάνης εις τέλος ό πονηρός συνεζύγη... Τοιαύτα τηνικαύτα προς αύτόν ειπών καί παρακατασχεϊν, πιστεύσατε, προεθυμήθην, ως αν, Θεού συμπράττοντος, τής παγκάλου πλάνης λυτρώσωμαι τον άνθρωπον. Αλλά τινες οίτούτον είδότες έκ πολλού, τη λαύραγάρ αυτός ένφκουν,... λαυρκϋταιγούν τινες των ούκ άσήμων ούκ αγαθά τινα μαρτυρήσαντες αύτφ προς τον τότε προεστώτα, παραδέξασθαι προς συνοίκησιν ούκ εϊασαν [„Aşadar, venind atunci la mine în Sfântul Munte, unde a locuit pentru puţine zile, mi-a spus că vede o oarecare lumină, când este răpit şi îşi îndreaptă cu totul mintea spre ea, lumină în interiorul căreia irupe dintr-odată şi se arată un oarecare chip omenesc; eu i-am arătat atunci că aceasta este o înfricoşătoare înşelare şi o batjocură şi o luare în râs din partea diavolului, mai bine spus, o

central al Athosului egumen la Estigmenu, pe coasta septentrională a peninsulei.

În această mănăstire cenobitică vieţuiau pe atunci două sute de călugări[243]: Filotei pomeneşte de predicile pe care le-a ţinut acolo şi de grija sa deosebită pentru sfintele slujbe. Nu pare însă să se fi înţeles prea bine cu obştea, întrucât în curând avea să părăsească mănăstirea, însoţit de un anumit număr de ucenici. Aceştia s-au împrăştiat prin tot Athosul, în timp ce Palama s-a întors la Sf. Sava. împrejurimile Lavrei trebuie că erau pe atunci unul dintre principalele centre ale isihasmului în Athos, din moment ce îi vedem sosind acolo, în aceeaşi perioadă şi doar pentru câteva luni, pe Grigorie Sinaitul cu ucenicii săi Calist şi Marcu.[244] Niciun izvor nu menţionează vreun contact personal, oricât de neînsemnat, între cei doi Grigorie. Ucenicii Sinaitului vor fi totuşi printre adepţii cei mai

---

cursă vicleană întinsă celor învinşi în cel mai ruşinos mod, prin care cel rău i-a legat definitiv pe gânditorii de frunte ai înşelăciunii elineşti. Când i-am spus acestea, el nu a vrut să se mărturisească, dar să credeţi, să aveţi speranţă că prin lucrarea lui Dumnezeu omul se va elibera chiar şi din înşelăciunea cea mai seducătoare. Insă unii, care îl ştiau de mult timp, căci el locuia în Lavră (...), aşadar, unii care locuiau în Marea Lavră, mărturisind stareţului nişte lucruri nici neclare, nici bune despre el, nu suportau să îl vadă lângă locuitorii de acolo“], ibid. VII, 16, fol. 196r"v.

243 FILOTEI, Encomion, col. 581D-583C. Mărturia lui Filotei mi se pare aici foarte limpede: Esfigmenu nu este numit atunci când patriarhul povesteşte alegerea lui Grigorie (581D), dar este menţionat atunci când ajunge să dea exemple din activitatea lui Palama ca egumen (582C). Părintele isihast nu a fost deci niciodată stareţ al Lavrei, aşa cum am scris („Les debuts de la controverse hesychaste“, în Byzantion, XXIII, 1953, p. 101) dând crezare lui M. JUGIE („Palamas, Gregoire“, Dict. de Theol. Cath., XI, 2, col. 1736). Amintirea egumenatului lui Palama s-a păstrat de altfel la Esfigmenu (GerâSIMOS Smyrnakis, op. cit., p. 635).

244 Viaţa Sf. Grigorie Sinaitul, p. 38.

activi ai teologiei palamite. Isidor Buchir, de pildă, a fost tuns în monahism chiar de Palama, care l-a şi convins să primească hirotonia întru diacon.[245]

La Sf. Sava a început Palama să se intereseze de activităţile pe care „filosoful calabrez”, Varlaam, le desfăşura la Tesalonic şi la Constantinopol.

Capitolul al treilea

VARLAAM ŞI SINOADELE DIN 1341

După cum s-a constatat adesea, toată istoria gândirii bizantine este marcată, încă din sec. al IX-lea, de opoziţia, mai mult sau mai puţin făţişă, în funcţie de epocă, dintre promotorii umanismului profan şi monahi. Această opoziţie devine cu atât mai manifestă în sec. al XIV-lea cu cât aceste două direcţii ale gândirii bizantine se dezvoltă fiecare cu o nouă vigoare: duhul Renaşterii şi spiritualitatea monastică tradiţională devin cei doi poli către care converg cele mai luminate minţi şi personalităţile cele mai active ale Răsăritului creştin. De ambele părţi existau de altfel spirite moderate care ştiau să împace, urmând tradiţia Părinţilor, un umanism grecesc veritabil cu creştinismul, iar conflictul acut care a izbucnit între cele două tendinţe ar fi putut în alte circumstanţe să fie evitat. Ceea ce a făcut şocul inevitabil a fost transpunerea de către unii umanişti a convingerilor lor filosofice pe plan religios. În cazul lui Varlaam Calabrezul, era vorba de un fel de agnosticism teologic, bazat pe o filosofie cu tendinţă nominalistă.

VARLAAM

Venind la Constantinopol în jurul anului 1330,[246]

---

245 Viaţa lui Isidor, pp. 82-83.

246 Nu prezentăm aici decât un foarte scurt istoric al începuturilor controversei dintre Varlaam şi Palama şi-l trimitem pe cititor la lucrările noastre anterioare consacrate acestor evenimente: „Les débuts de la

Varlaam, „monah şi filosof”, originar din Seminaria, Calabria, grec ca limbă şi formaţie, dar deja impregnat de duhul Renaşterii italiene, căuta înainte de toate să cunoască mai îndeaproape moştenirea vechii Elade, patria lui Aristotel şi a lui Platon. Era fidel Ortodoxiei, ca religie a strămoşilor săi greci, iar Palama recunoaşte la el o dragoste sinceră pentru „adevărata evlavie”. La Constantinopol, găseşte un sprijin puternic în Marele Domestic, Ioan Cantacuzino: acesta îi încredinţează susţinerea unor cursuri, pe care Varlaam le consacră mai ales comentariilor la Pseudo-Dionisie. Faima sa pare să crească destul de repede şi în curând este socotit în Bizanţ un personaj important, consultat în cele mai variate domenii, de la astronomie la filosofie, la teologie sau la chestiuni diplomatice. Scrierile sale, consacrate acestor probleme diferite, circulă într-un mare număr de exemplare şi vor continua să fie recopiate chiar şi după incidentele cu monahii.

Filosoful calabrez nu izbuteşte însă să se înţeleagă cu colegii săi, umaniştii din Bizanţ. Temperament nestăpânit şi ambiţios, îi trata de sus pe aceştia, ceea ce nu făcea

---

controverse hésychaste“, în Byzantion, XXIII, 1953, pp. 87-120; „L’origine de la controverse palamite. - La premiere lettre de Palamas à Akindin“, în Theologia, XXV, 1954, pp. 602- 613; XXVI, 1955, pp. 77-90 (text şi comentariu la prima scrisoare către Akindin); „Une lettre inedite de Grégoire Palamas à Akindin“, ibid., XXIV, 1953, pp. 557- 582 (text şi comentariu la cea de-a doua scrisoare către Akindin). Cf. de asemenea şi în special, introducerea la ediţia Triadelor lui Palama, în Spicilegium sacrum Lovaniense, n° 29, Louvain, 1959. Despre personalitatea lui Varlaam, vezi mai ales M. JUGIE, „Barlaam de Seminaria“, Dict. d’Hist. Et de Geogr. Ecc., VI, pp. 817-834, G. SCHIRÔ, Barlaam Calabro epistole greche, Palermo, 1954, şi R.-J. LOENERTZ, „Dix-huit lettres de G. Acindyne“, în Or. Chr. Per., XXIII, pp. 115— 116; despre gândirea sa, J. MEYENDORFF, „Lin mauvais théologien de Punité“, în LEglise et les Eglises, II, Chevetogne, 1955, pp. 47-64.

decât să le sporească gelozia pentru succesele lui. Palamiţi şi antipalamiţi, toţi laolaltă îi ridiculizează atitudinea plină de orgoliu. Nichifor Gregoras, care a avut cu el discuţii publice asupra unor probleme filosofice, îl prezintă, în dialogul său *Phlorentios*, drept un lăudăros al cărui unic scop era să-i discrediteze pe ceilalţi filosofi. Potrivit lui Akindin, Varlaam ar fi venit la Tesalonic cu o atitudine dispreţuitoare, ca într-un oraş lipsit de orice cultură.[247] Filotei al Selymbriei, episcop palamit, şi el autor al unui dialog care descrie istoricul controversei, îl înfăţişează nu atât ca pe un ereziarh, cât ca pe un ambiţios.[248] Realitatea era probabil mai nuanţată, dar este incontestabil că Varlaam avea darul să-i indispună pe oameni. Astfel, pe la

---

247 Ότε γάρ πρώτον έλθών εις την μεγάλην πόλιν, πάντα μεν έσπούδακας κενήν άπάσης ηαώεύσεως άποδείξαι. την πόλιν [„Intr-adevăr, când ai mers pentru prima oară în Tesalonic, te-ai străduit în toate felurile să arăţi că oraşul acela este lipsit de orice educaţie"], Ambros. gr. 290, fol. 67.

248 Intervenţiile lui Varlaam au întotdeauna la Filotei un aer de lăudăroşenie ridicolă: Πάρειμι διαλεχθησόμενος, ώς κορυφαίος ών και ύπερέχων ού μόνον τούτωνί, άλλα καί άπαξ απλώς πάντων σοφών, οΐά τις κανών λόγων καί χρησμωδών, ώς Απόλλων [„Merg gândindu-mă că sunt un conducător şi că sunt nu numai deasupra acestora, ci pur şi simplu deasupra tuturor înţelepţilor, asemenea unui model al cuvintelor şi al oracolelor cântătoare, precum Apollo"] etc. Patm, gr. 366, s. XIV,fol. 370; Έγώ μεν, ώ παρόντες, γένους ών τών Ιταλών, οΰκ έκρινα δεΐν τριωβολιμαίων de trei bani άνθρώπων τούτων όντων τών άντιλεγόντων έξωθεν din afara τισι φωναΐς καί άλλοτρίαις γνώμαις χρήσθαι εις ήτταν înfrângere καί άνατροπήν ruina, άλλ'έμαυτοϋ καί μόνου, έπεί ούδαμώς οΐόν τε ψεύδεσθαί a minţi με [„Dar eu - şi acum mă adresez vouă, celor ce sunteţi de faţă - fiind din neamul italilor, nu am considerat necesar a mă folosi de aceşti oameni de trei parale, căci ei sunt dintre cei din afară care vorbesc împotriva (mea) astfel de cuvinte şi au intenţii străine să mă înfrângă şi să mă ducă la ruină, ci numai de mine însumi, fiindcă niciodată nu este nevoie să mă mint pe mine"], ibid., fol. 383v etc.

1340, la o întrebare privind relaţiile reciproce dintre Platon şi Aristotel pe care i-o adresase George Lapithes, mecena şi savant cipriot, i-a răspuns pe un ton care l-a şocat pe corespondentul său, astfel că, în pofida sfaturilor lui Akindin, şi-a făcut un duşman în plus într-un moment în care ar fi avut mare nevoie de orice sprijin cu putinţă. Căci tocmai intrase în conflict cu monahii.[249]

ÎNTÂLNIREA CU MONAHII

Acest conflict s-a situat pe două planuri, distincte la început, dar care au ajuns foarte repede să se confunde:

---

249 Akindin îi reproşează cu vehemenţă lui Varlaam atitudinea sa: μετά δε ταϋτα πάλιν, Λαπίθου τοϋ Κυπρίου, άνδρός εύ ήκοντος φιλοσοφίας λόγων, ής καί παρά σου πολλάκις μαρτυρίας τετύχηκε, μετά σεβασμίου τοϋ σχήματος απορίας τινάς τής Αρίστοτέλους φιλοσοφίας έν γράμμασι προβαλλομενού καί ζητοϋντος λύσιν ώσπερ εκ διδασκάλου, αντί τοϋ εύγνωμόνως αύτφ καί μετ'επιείκειας άπο κεκρίσθας μυκτήρος ένέπλησας τούς προς έκεΐνον λόγους καί λίαν άσύνετον φανερώς άπεκάλείς* έμοϋ τοίνυν καί τότε οοl ταϋτα ούχ έπαινοϋντος, ούδέν προετίμησας. Τοιγαροϋν ήλθον ετεροί σοι παρά Λαπίθου λόγοι, ούκέτι μετ'εκείνου τοϋ σχήματος, άλλ' ου σύ μεστούς τούς προς εκείνον πέμψαις [„După aceea din nou, Lapithes din Cipru, om priceput într-ale filo- sofiei, pricepere de care s-a întâmplat să dea dovadă şi în prezenţa ta, în chip cuviincios trimiţându-ţi printr-o scrisoare nişte locuri dificile din filosofia lui Aristotel şi căutând la tine o soluţie ca la un învăţător, în schimbul judecăţii înţelepte din ele şi selecţiei cu bună chibzuială ţi-ai umflat nările cu cuvintele pe care i le-ai scris şi îl înţelegeai vădit foarte prosteşte; aşadar, fiindcă eu am dezaprobat atunci cele săvârşite de tine, nu ai cinstit pe niciunul dintre noi. Deci ajungând la tine şi celelalte cuvinte scrise de Lapithes, nu i-ai răspuns cu acelaşi ton cu care le-a scris, ci plin de tine"], Ambros. gr. 290, s. XV, fol. 67v. Concluzia lui Varlaam este cea care trebuie că l-a jignit pe Lapithes; după ce a enunţat opiniile acestuia, greşite după părerea sa, calabrezul încheie într-adevăr pe un ton ironic şi arogant: „Dacă asta este descoperirea ta şi dacă asta vrei să ne înveţi, vei fi marele nostru binefăcător." (Ει οϋν αυτός τοϋθ'εύρών καί ή μάς έθελήσαις αύτό δίδάξαι, ταμέγιστα εση εύηργετικώς), Réponses aux questions de Lapithe, Vatic. gr., 1110, fol. 94.

cel al doctrinei şi cel al spiritualităţii. Palama este cel care a luat iniţiativa controversei pe plan pur doctrinar. La Cincizecimea din anul 1337, a primit la sihăstria sa de la Sf. Sava câteva dintre scrierile antilatine pe care filosoful calabrez le redactase în urma negocierilor sale cu legaţii papei, veniţi la Constantinopol în 1333 – 1334. Varlaam, bazându-se pe teologia apofatică a lui Pseudo-Dionisie, folosea în scrierile sale un argument original: Dumnezeu fiind cu neputinţă de cunoscut, latinii trebuie să renunţe la pretenţia de a demonstra învăţătura lor despre purcederea Sfântului Duh. Căci cum s-ar putea oare demonstra un Obiect aflat dincolo de orice percepţie şi de orice raţionament omenesc? Latinii şi grecii trebuie să se mulţumească să se refere la Părinţii care au primit o iluminare specială în legătură cu Dumnezeu. Or, Părinţii înşişi nu sunt întotdeauna prea clari: nu rămâne altceva de făcut decât să plasăm doctrina purcederii în rândul theologumenelor, care nu constituie un obstacol la unitatea Bisericii. Agnosticismul nominalist al lui Varlaam ajungea astfel la relativismul dogmatic.

În aceeaşi perioadă, Palama scrisese şi el cele două *Tratate apodictice* împotriva învăţăturii latine a purcederii: titlul acestor tratate este de-ajuns pentru a constata că atitudinea sa faţă de „demonstraţia” teologică nu corespundea cu cea a calabrezului. Poziţia ortodoxă părea perfect „demonstrabilă” şi coincidea, după părerea lui, cu ideile exprimate de patriarhul Grigorie Cipriotul cu cincizeci de ani înainte. Prietenii săi din Tesalonic – este vorba pe cât se pare de Isidor şi de cercul său – cărora le trimisese tratatele,[250] îl întrebaseră încă din 1336 dacă nu era vreo contradicţie între ideile sale şi cele pe care

250 Prin mijlocirea lui Iosif Kalothetis, Lettre I d Akindin, 14, în Theologia, XXVI, 1955, p. 90.

renumitul Varlaam, însărcinat oficial de împărat, în 1334, să negocieze cu legaţii, le profesa în numeroasele sale scrieri antilatine. Palama le răspunsese atunci că amândouă poziţiile i se păreau ortodoxe.[251] A început însă să aibă îndoieli în legătură cu aceasta atunci când a izbutit în sfârşit să capete o copie a lucrărilor antilatine ale lui Varlaam, pe care până atunci nu le cunoştea decât din auzite. I-a scris atunci prietenului şi fostului său ucenic, Grigorie Akindin, care se afla şi el la Tesalonic şi avea prilejul să-l întâlnească pe Varlaam. În scrisoarea sa plină de deferenţă faţă de filosoful calabrez, Palama citează pasaje întinse din propriile sale *Tratate apodictice*, confruntându-le cu ideile lui Varlaam şi exprimându-şi mirarea faţă de agnosticismul acestuia care, respingând poziţia latinilor, lezează totodată şi poziţia ortodoxă. Dumnezeul incognoscibil al lui Dionisie nu. Se revelează oare? Şi dacă S-a revelat Părinţilor, de ce nu S-ar revela acum şi Bisericii prin mijlocirea teologilor care sunt chemaţi să elucideze taina Treimii cu ajutorul Sfântului Duh?[252]

AKINDIN, MIJLOCITOR

Akindin şi Varlaam i-au răspuns amândoi sihastrului de la Sf. Sava, după ce au cercetat împreună obiecţiile lui Palama.[253] Răspunsurile lor sunt diferite ca ton, dar foarte

251 „Există numeroase mărturii, îi scria el lui Varlaam la sfârşitul anului 1337, că nu am criticat cuvintele adresate de tine latinilor în legătură cu raţionamentul şi cu demonstraţia; aceste mărturii se află şi în celelalte scrieri ale mele, mai ales în cele pe care le-am adresat anul trecut corespondenţilor mei din Tesalonic care îmi puneau aceeaşi întrebare." Prima scrisoare către Varlaam, ed. Papamihail, în Εκκλησιαστικός φάρος. XIII, 1914, p. 248.

252 Textul scrisorii şi comentarii de J. Meyendorff, L''origine..., în Theologia, XXV, 1954, pp. 602-613 ; XXVI, 1955, pp. 77-90.

253 Akindin l-a sfătuit pe calabrez să fie cu măsură, aşa cum îi va

asemănătoare ca fond. Akindin îşi asumă rolul de împăciuitor pe care va încerca să-l joace până în 1341: scrisoarea sa către Palama este foarte respectuoasă, dar rezervată. De ce să se discute în legătură cu „demonstraţia”, scrie el, atunci când se posedă un bun atât de dumnezeiesc ca prietenia?[254] Palamas nu a citit decât unul singur dintre tratatele antilatine ale lui Varlaam şi nu poate deci să judece ansamblul operei acestuia: unicul scop al calabrezului ar fi să-i reducă la tăcere pe latini[255] şi nu intenţionează câtuşi de puţin să slăbească poziţia grecilor. Cât priveşte problema demonstraţiei, este o neînţelegere, cuvântul putând avea mai multe sensuri: demonstraţia în sens tehnic, pur logică şi universal necesară (πάσιν όμολογουμένη και αναντίρρητος Έλλησι, Λατίνο ίς, Πέρσαίς, Σκύθαις, ποιμέσι, συβώταις, πάσιν απλώς οίς νους έστί [„mărturisită şi acceptată de toţi, de

aminti doi ani mai târziu: Ότε δε μετά ταΰτα τάς πρώτας ειρωνείάς τού Παλαμά κατετόξευες, ούκ άνθιστάμην καί συνεβούλευόν σοι. κατέχειν σαν τον και ταΰτ'άσχημονεΐν, μηδέ τόξευeIv έπ'άνδρα ουδέ αύτόν αμαθή παντελώς τού τόξευε lv; [„După acestea, când îl înţepai pe Palama cu primele ironii, te-am sfătuit să te stăpâneşti, căci însemna a te comporta rău: să nu tragi cu arcul în acest bărbat, căci nici el nu este cu totul neînvăţat în a trage cu arcul“] Ambros. gr. 290, fol. 67v.

254 Ού γάρ ή άπόδειξίς καί ή περί τούτων σπουδή φιλίας θεοφιλούς καί τού ψυχή πείνώση τοιαύτης τροφής χορηγόν γεγονέναι θειητερον [„Căci nu demonstraţia şi lupta pentru acestea este semnul iubirii celor iubiţi de Dumnezeu şi nu devine mai dumnezeiesc conducătorul care îşi hrăneşte cu aşa hrană sufletul în nevoie“], Ambros. gr. 290, fol. 75V.

255 Αύτούς γάρ τούς εαυτού δήπου λόγους ύπέρ τούτου κράτιστα καί σαφέστατα άπολογείσθαί, ών γάρ ό πας άγών καί όλως ή πραγματεία την τού Πνεύματος καί εκ τού Υιού παρά Λατίνοις έκπόρευσιν άνελεΐν όση δύναμις [„Căci chiar cuvintele lui în legătură cu aceasta reprezintă o apologie foarte puternică şi înţeleaptă, încât oricine le urmează întru totul respinge cu multă putere chestiunea purcederii Duhului Sfânt şi de la Fiul, după cum afirmă latinii“], ibid., fol. 76.

greci, de latini, de perşi, de sciţi, de păstori, de păzitorii de porci, simplu spus, de toţi care posedă gândire raţională”]), care nu trebuie confundată cu demonstraţia bazată pe Scriptură (ή άρχαΐς τοίς λογίοις χρωμένη τοΐς ίεροίς [„proclamată de cărţile sfinte”]): prima nu se poate aplica teologiei, în timp ce a doua nu este de fapt o demonstraţie (ήν έγωγε ούκ άπόδειξιν, άλλ ύπέρ άπόδειξιν τίθεμαι [„cât despre mine, eu nu o consider demonstraţie, ci deasupra demonstraţiei”]).[256]

Cât despre Varlaam, acesta, în pofida sfaturilor înţelepte ale lui Akindin, izbucneşte cu indignare împotriva celui care a îndrăznit să-l critice: „11 voi umili pe acest om”, declară el.[257]

Răspunsul său este plin de ironie la adresa lui Palama, care pretinde să „demonstreze” cele dumnezeieşti. Ca şi Akindin, şi el deosebeşte diferitele sensuri ale cuvântului „demonstraţie”, dar acceptă categoric autoritatea filosofilor păgâni ca oferind, în aceeaşi măsură cu Sfinţii Părinţi, premisele sigure pentru raţionamentul „dialectic” care, în ceea ce-L priveşte pe Dumnezeu, nu poate deveni niciodată „apodictic”. Apoi, la sfârşitul scrisorii, filosoful calabrez făgăduieşte să modifice textul scrierilor sale antilatine, pentru a nu-l mai scandaliza pe Palama.[258]

---

256 Ibid., fol. 76r‘v.

257 Akindin îi scrie mai târziu: Σύ δε μη τότε πεισθείς, «άφες» λέγων, «ταπεινώσω τον άνθρωπον» [„Iar tu atunci, convins, rosteşti «Voi umili omul»“], Ambros. gr. 290, fol. 67V.

258 Textul acestei scrisori a lui Varlaam a fost publicat în două rânduri de către G. SCHIRO; prima dată în Archivio storicoper la Calabria e la Lucania, 1935, I, pp. 64-77; 1936, I-П, pp. 80-98; III-IV, pp. 302-324, şi a doua oară în lucrarea sa: Barlaam Calabro epistole greche, Palermo, 1954, pp. 229-266; cf. analiza textului făcută de noi în Byzantion, XXIII, pp. 109-111.

Reacţia lui Palama nu s-a lăsat aşteptată: lui Akindin îi răspunde că nu poate pune prietenia mai presus de adevăr şi că îngăduinţa fostului său ucenic faţă de filosoful calabrez dovedea că s-a molipsit de elenismul profan. Cât despre Varlaam, acesta a primit de la sihăstria Sf. Sava un amplu tratat împotriva lui Aristotel, Platon şi a filosofilor greci, a căror autoritate o lăudase.[259] Distincţiile asupra sensurilor cuvântului „demonstraţie" nu l-au convins pe Palama; în opinia lui, nu era de ajuns să schimbi premisele unui silogism pentru a-i transforma valoarea şi a-i conferi o valoare apodictică: procesul însuşi al gândirii omeneşti ar trebui fundamental schimbat prin lucrarea Sfântului Duh pentru a se învrednici astfel de o cunoaştere certă a lui Dumnezeu. Această schimbare Varlaam nu numai că refuza s-o accepte, dar prefera să-i considere pe filosofii profani ca fiind „luminaţi de Dumnezeu", adică reducea harul la un dar natural, micşorându-i astfel importanţa.

Fără să aştepte răspunsul calabrezului la această scrisoare,[260] Palama scrie un al doilea tratat – rămas inedit – pe acelaşi subiect, în care se reflectă deja un alt conflict: cel pe care Varlaam îl declanşase cu isihaştii din Tesalonic.[261]

METODA ISIHASTĂ DE RUGĂCIUNE

Chiar pe când Palama, Varlaam şi Akindin se aflau în corespondenţă pe tema scrierilor antilatine ale filosofului calabrez, acesta a luat cunoştinţă, la Tesalonic, de anumite

---

259 Aceste două scrisori ale lui Palama au fost publicate de G. Papamihail, în Ἐκκλησιαστικός Φάρος, XII (1913), pp. 377-381; XIII (1914), pp. 42-52, 245-255, 464-476.

260 Acest răspuns a fost publicat de G. SCHIRO, în Barlaam Calabro epistole greche, pp. 279-314; cf. analiza făcută de noi scrisorii, pe atunci inedite, în Byzantion, XXIII, pp. 114-116.

261 Cf. Infra, pp. 346-347.

forme ale spiritualităţii monahale, anume metoda de rugăciune aşa cum este ea descrisă de autorii de la sfârşitul sec. al XIII-lea – Nichifor din Singurătate şi Pseudo-Simeon – şi care se regăseşte la Grigorie Sinaitul. Monahii pe care i-a întâlnit erau prea puţin instruiţi şi incapabili să satisfacă în plan spiritual aspiraţiile sale de intelectual sceptic, care tocmai negase, în discuţia cu Palama, orice acţiune eficace a harului asupra raţionamentului uman. Temperamentul său orgolios, dar şi convingerile spiritualiste pe care i le insuflase filosofia platoniciană îl fac să fie extrem de indignat când i se spune că trupul omenesc poate lua şi el parte la rugăciune şi poate resimţi lucrarea harului dumnezeiesc. Scrie tratate cărora nu le face decât puţină publicitate: îi califică pe monahi drept *omfalopsihi*, „oameni-care-au-sufletul-în-buriccc.[262] În 1338, se duce la Constantinopol, unde îşi continuă ancheta asupra acestora, ajungând la aceleaşi rezultate şi depune în cele din urmă o plângere împotriva lor la patriarh şi la sinod.[263] Patriarhul Ioan Calecas îi respinge categoric acest demers şi îl ameninţă cu sancţiuni dacă nu-i lasă în pace pe călugări.

---

262 Filotei al Selymbriei afirmă în Dialogul său inedit că Varlaam s-ar fi dus la Athos înaintea lui Akindin şi că ar fi început deja acolo să-i atace pe isihaşti (Patm. 366, fol. 404). Niciun alt izvor nu confirmă spusele acestui autor tardiv şi prea puţin original. In pasajul unde apare această informaţie, el se inspiră după o omilie a lui Calist care se află în acelaşi manuscris (Patm. 366, fol. 414v) şi care nu menţionează şederea lui Varlaam la Athos.

263 Πικρός αύτοίς επί συνόδου κατέστη κατήγορος, όμφαλοψύχους όνομάζων αύτούς [,,A scris o acuză violentă la adresa lor către sinod, numindu-i om- falopsyhoi“], Palama, A doua scrisoare către Varlaam, Coisl. 100, fol. 100v. G. Schiro a publicat cinci scrisori ale lui Varlaam relative la disputele sale cu monahii din Tesalonic; cf. analiza noastră a acestor documente în Introd. la Triade, pp. XTV-XVII.

Varlaam nu ascultă: revenit la Tesalonic, continuă să-i atace pe călugări. La iniţiativa lui Isidor, aceştia ţin sfat şi hotărăsc să facă apel la Grigorie Palama pentru a-i apăra de acuzaţiile aduse de calabrez.

Palama vine aşadar la Tesalonic şi locuieşte, timp de trei ani – până în 1341 lângă sihăstria condusă de prietenul său Isidor[264]. Încearcă zadarnic, în cursul mai multor întrevederi, să rezolve amiabil diferendul cu Varlaam. În faţa insuccesului încercărilor sale, scrie prima sa *Triada*: un ansamblu de trei tratate în apărarea isihaştilor (Υπέρ των ίερώς ήσυχαζόντων [*Despre cei ce se liniştesc cu sfinţenie*]). Tratatele au forma unor răspunsuri date întrebărilor pe care i le puneau monahii; Varlaam nu este pomenit nici măcar o dată; Palama nu cunoaşte încă textul integral al tratatelor sale şi evită să intre într-o dispută deschisă cu filosoful.

Akindin, la rândul său, se află la Constantinopol, în anturajul imediat al patriarhului, iar reacţiile sale faţă de dispută sunt foarte interesante. El caută în continuare să joace rolul de moderator: în discuţia epistolară privind „demonstraţiace, Palama atacase, iar Akindin îi luase apărarea lui Varlaam. Acum se petrece contrariul: monahii îi apar drept victimele spiritului bătăios al calabrezului, aşa că le acordă sprijinul său, care pare a fi unul semnificativ: intervenţiile sale repetate pe lângă patriarh provoacă reacţia lui Calecas împotriva lui Varlaam.[265] Dar

---

264 FILOTEI, Encomion, col. 592CD.

265α ρχής έγώ καί τότε προ παντός άλλου καί άντέπεσον εκείνου καί προς την σήν θειότητα μετά Λύπης άνήνεγκα περί τούτων· καί δίς ήδη τούτο καί τρις άμα πολλοί πεποιηκαμεν, την έκείνου περίεργίαν ού φέροντες, καί διά ταύτα εκείνος τότε τήν βασιλίδα πόλιν ταύτην άφείς, εις την Θεσσαλονίκην κατήλθεν, άπειΛησάσης αύτφ κακώς άπαλλάξειν τής μεγάλης άγιωσύνης σου, εί τούτων μή άποσταίη [„fiind

calabrezul rămâne intratabil.

De-abia dacă consimte să-şi tempereze puţin exprimarea, renunţând de pildă la porecla de *omfalopsihi*. În fond, nu-şi schimbă părerea şi furnizează publicului scrierile sale împotriva monahilor, răspunzând argumentelor pe care Palama le folosise împotriva sa, fără să-l numească, în prima *Triadă*. Nu se mulţumeşte doar să-i critice pe isihaşti, ci lansează şi o doctrină pozitivă „despre desăvârşirea omenească”, „despre rugăciune” şi „despre cunoaştere”.[266]

VARLAAM LA AVIGNON

Eşecul său în faţa patriarhului în chestiunea călugărilor nu pare să-i fi afectat prea mult prestigiul. Sigur de protecţia pe care i-o acorda Marele Domestic Ioan Cantacuzino, Varlaam prezintă sinodului un proiect de Unire a Bisericilor, întemeiat tocmai pe vederile relativiste pe care i le criticase Palama.[267] Acest plan nu pare a fi fost respins la modul formal, din moment ce-l vedem pe Varlaam plecând în 1339 spre Avignon în calitate de ambasador imperial; evident, nu avea mandat formal din

---

Varlaam animat de invidia diavolului şi de repezeala gândirii împotriva celor scrise de acela în linişte, cu viaţă curată..., atunci de îndată eu, dintru început şi înainte de orice altceva, am încercat să îl conving de cele contrare pe acela şi am spus omului aceluia dumnezeiesc cu tristeţe despre acestea; mulţi au făcut aceasta de două ori şi de trei ori, nemaisuportând sofisticăria aceluia, şi din cauza aceasta părăsind acela atunci acest oraş împărătesc, s-a dus în Tesalonic, despărţindu-se marea sfinţenie a ta de cel ce fugise în mod urât, dacă nu se leapădă de acestea“], Akindin, Raport, text publicat de T. USPENSKI, în Sinodik v nedelju pravosla- vija, Odessa, 1893, p. 86.

266 Acestea erau probabil titlurile scrierilor lui Varlaam (vezi Introd. mea la Triade, pp. XXVI-XXVII).

267 Vezi textele publicate de C. GIANELLI, „Un progetto di Barlaam per l’uni- one delle chiese“, în Miscellanea G. Mercati, IП, Studi e testi, 123, Cittâ del Vaticano, 1946, pp. 185-201.

partea Bisericii. În faţa papei ţine acelaşi fel de discurs ca la Constantinopol, dar Benedict al XII-lea nu pare deloc mai dispus decât isihaştii bizantini să-i accepte relativismul dogmatic,[268] iar misiunea sa nu are niciun rezultat practic. Întors în Bizanţ, îl aştepta o surpriză neplăcută: Palama scrisese o a doua *Triadă,* unde scrierile sale erau luate la bani mărunţi fără menajamente. Evident, Varlaam nu era omul să lase fără răspuns o refutaţie publică a operelor sale. Akindin a încercat să-l reţină: o polemică dogmatică cu reprezentanţii calificaţi ai monahismului bizantin era un lucru foarte riscant, iar Varlaam avea puţine şanse să iasă învingător. Manuscrisele ne-au păstrat patru scrisori pe care Grigorie Akindin i le-a adresat lui Varlaam în 1340 – 1341 şi în toate îl sfătuieşte pe calabrez să fie moderat, dezaprobând atacurile sale împotriva isihaştilor. Prima, prietenească, vine de îndată după întoarcerea lui Varlaam. Akindin încă nu ştie că filosoful vrea să-i răspundă lui Palama; îl ironizează puţin pentru faptul că se făleşte cu ambasada sa,[269] apoi deplânge atacurile sale continue împotriva monahilor, împotriva „acestor oameni evlavioşi şi fără pretenţii, aceşti creştini simpli care nu cunosc bogăţia şi grijile... care pot spune asemenea dumnezeiescului Pavel... nu cunoaştem nimic în afară de Hristos, Hristos răstignit”. Varlaam[270] nu

268 Vezi în legătură cu acest subiect J. MEYENDORFF, Un mauvais théologien..., pp. 48-50.

269 Σύ δέ μοι δοκεις ύπό τής μεγάλης παρ' Ίταλοις πρεσβείας, ή εί βούλειγε τής ύψηλής στιλβάδος, άνω γενέσθαι πολύ καί των καθ'ήμάς λογισμών έκδημήσαι [„îmi pari sub influenţa faimoasei ambasade către Itali, sau că îţi doreşti înalta poleială, mândrindu-te mult şi fiind străin de gândirea noastră“], Scorial, gr. Φ-III-11, fol. 232.

270a creştinilor simpli, a celor săraci, a celor ce trăiesc în linişte..., ca să spunem precum dumnezeiescul Pavel, «nu ştim pe nimeni în afară de Hristos, şi pe acesta răstignit»“], ibid, fol. 233.

acceptă sfaturile lui Akindin şi primeşte curând o nouă scrisoare unde corespondentul său afirmă că între ei *nu există dezacord pe plan teologic* (*κάγώ σ*οι τά περί θεολογίας ού σφοδρά ενάντιου μα ι), dar că Varlaam comite o greşeală de tactică acuzând de erezie un om atât de respectabil ca Palama; căci nu[271] este canonic să tratezi un om drept eretic înainte de a fi fost condamnat în mod formal. „Fii aş[272]adar mai cu măsură cu Palama!” (τα μεν επί Παλαμά μετριώτερον γίνου), îi repetă el.

AKINDIN ÎI APĂRĂ PE MONAHI

Varlaam se încăpăţânează să nu asculte aceste sfaturi înţelepte. Akindin, din ce în ce mai înspăimântat de proporţiile pe care le capătă controversa, îi reaminteşte filosofului sfaturile sale anterioare, îi reproşează că a început disputa şi că a atacat deprinderi pe care tradiţia monastică le acceptase de mult: practicarea rugăciunii lui Iisus legată de respiraţie, înclinarea trupului şi rolul inimii în rugăciune; este cu totul nedrept să acuzi de messalianism aceste forme de spiritualitate: o asemenea acuză nu are nicio şansă să fie acceptată de Biserică. Varlaam ar fi mai prudent dacă s-ar mărgini să critice formulele lui Palama privind natura şi energiile.[273] Îl vedem astfel pe Akindin adoptând poziţia pe care o va menţine de-a lungul întregii controverse: îl critică pe

---

271 Vezi Supra, p. 61, nota 87.

272 Προ γάρ ψήφου συνοδικού ονομάζει TLvα φανερώς αιρετικόν καί αναθεματίζει, ού κανονικόν [„Nu este un lucru canonic a numi pe cineva eretic şi a-1 anatematiza, mai înainte de a exista o decizie sinodală în acest sens“], Scorial. gr. Φ-III-11, fol. 234.

273 Προς τούς άναχωρούντας ήρξας ενταύθα τούδε τού πολέμου καί τής περιεργίας μεθ' ύποκζίσεως, πράγματος άφιλοσοφωτάτου. είτα ούκ έστης μέχρι των τότε σοι κακούργηθέντων, άλλα καί κομψοΐς ταύτα παραδέδωκας λόγοις καί τινά αίρεσή ήρας εις ύψος τφ λόγψ,

Palama doar pe plan teologic, dar nu spune nimic împotriva metodei corporale de rugăciune, universal admisă în Bizanţul sec. al XIV-lea atât în cercurile isihaste, cât şi printre antipalamiţii cei mai înverşunaţi.

Se pare că răspunsurile lui Varlaam la aceste misive ale lui Akindin nu s-au păstrat. În orice caz, calabrezului i-au picat foarte rău aceste critici, ca şi cele precedente: şi-a acuzat corespondentul că îmbrăţişează erorile lui Palama, din prietenie pentru fostul său magistru athonit, ceea ce i-a dat lui Akindin prilejul să se declare în opoziţie faţă de ambii protagonişti în mod egal.[274] τάς είσπνοάς καί την καρδίαν καί κλόνον σπλάγχνων, καί ταραχήν έκωμώδησας, την έκ τοϋ φιλοθέως ταϋτα τή ψυχή συνδιατίθεσθαι. προς τα θεία δίέγερσιν άσυνέτως οίμαί μάλλον ή συκοφαντίκώς κλόνον άποκαλών καί πάθος ούκ άγαθόν καί την Μασσαλιανών δυσσέβειαν άδίκώτατα παραλαβών... ταϋτ έκείνη συνέπλεξας. ΕΙτα συνθείς πάντας τούτους τούς λόγους επί τω περί τού φωτός καί τής θεολογίας... ήγαγες εις τήν άπασών ταύτην εκκλησιών μητέρα... Ει μεν τά προς τό δόγμα εκείνου – τό περί τοϋ ύπό τήν θείαν φύσιν άκτιστου καί ύπερουσίου Θεού καί ληπτοϋ σωματικοίς όφθαλμοΐς – ά φής εκείνον γράφειν, [συν] αγαγών έδείκνυς τοίς κυρίοις των ψήφων, τάλλα δε ύπεξήρείς, μετριώτερον αν ήσθα περί σαυτοϋ βεβουλευμένος [„Ai început după aceea cu ipocrizie să faci război şi sofisticării împotriva anahoreţilor, ceea ce reprezintă lucrul cel mai neînţelept. Apoi nu te-ai rezumat

274δ ιανοίας..ομοίως γάρ κακίζω καί τάς έκείνου κατά σου φιΛονείκους στρατείας [,,Numindu-l de multe ori tovarăş al meu pe Palama, susţii că vorbesc motivat de prietenia faţă de el; dar îmi înţelegi greşit gândul..., căci tot la fel îmi reproşez şi lupta aceluia împotriva ta, care eşti iubitor de slavă deşartă“], Ambros. gr. 290, fol. 71.

la răutăţile făcute ţie, ci le-ai transmis prin cuvinte şlefuite şi ai ridicat o oarecare rătăcire la înălţimea cuvântului, ai luat în râs inspiraţiile, inima, freamătul măruntaielor şi dezordinea; cred că mai ales râvna faţă de cele dumnezeieşti, izvorâtă în suflet din iubirea de Dumnezeu, ai aşezat-o prosteşte în rând cu acestea, numind-o în mod defăimător mişcare dezordonată, şi patimă rea şi invocând în sprijin rătăcirea foarte nedreaptă a messalienilor, le-ai asociat pe acelea cu aceasta. Apoi, adunând toate aceste cuvinte în scrierea Despre lumin*ă şi* ve*derea* l*ui* Dumnezeu*... ai plecat s*pre această mamă a tuturor Bisericilor... Dacă aduci cele scrise împotriva învăţăturii aceluia – anume cea despre Dumnezeu cel necreat şi suprasubstanţial în privinţa fiinţei divine şi totuşi văzut cu ochii trupeşti – lucruri pe care afirmi că le-a scris acela, şi le arăţi celor însărcinaţi cu decizia sinodală, şi te referi şi la multe altele, binevoieşte să fii în schimb măsurat cu privire la tine însuţi”], ibid. II. 230 v-231.

29 Έταΐρον. δε πολλάκίς έμόν άποκαλών Παλαμάν, έδείκνυσαι μεν ότι διά τήν προς έκεινον ταϋτα φιλάν λέγω άμαρτάνεις δε τής έμής

Corespondenţa lui Akindin ne permite astfel să conturăm un portret plin de viaţă al adversarilor palamismului: în niciun caz nu este vorba de „latinofroni” sau, şi mai puţin, de tomişti bizantini. Aşa cum vom avea prilejul s-o arătăm în continuare, aceştia se recrutau atât dintre promotorii umanismului profan, cât şi dintre apărătorii unei neo-scolastici bizantine; pentru aceştia, orice expresie vie, orice gândire dinamică – chiar dacă avea un solid temei patristic – era suspectă de erezie: Varlaam şi Akindin erau reprezentanţii foarte caracteristici ai acestor două atitudini.

TOMOSUL AGHIORITIC

În timp ce Varlaam se află încă în Italia, sau îndată după întoarcerea sa, Palama face o călătorie la Muntele Athos, unde obţine, din partea principalelor autorităţi monastice, aprobarea faimosului *Tomos aghioritic**[275]. Acest document, redactat de Palama, este un manifest solemn, care, fără a-l numi pe Varlaam, condamnă fără drept de apel ideile sale. Este cert că publicarea sa a avut cele mai importante consecinţe pentru rezultatul controversei: varlaamiţii se vedeau excluşi pe faţă de la *communio în sacris* de către Iacob, episcopul Ierissosului şi al Sfântului Munte[276], care dădea astfel o valoare ecleziastică declaraţiei monahilor. În partea de jos a Tomosului se află semnături cunoscute: cea a bătrânului Protos Isaac[277], care va susţine cauza lui Palama şi la Constantinopol în 1342, cea a ieromonahului de la Lavra, Filotei, viitorul patriarh[278], cele ale principalilor discipoli ai lui Grigorie Sinaitul: Isaia, Marcu şi Calist, care se aflau încă la schitul Sinaitului, la Magula. Pe original, alături de

275 Palama s-a întors din călătorie într-o zi de 23 august pentru a fi lângă sora sa mai mică, Teodota, când aceasta îşi dădea sufletul, la Tesalonic (FILOTEI, col. 594AC). Era în 1339 sau în 1340? Aş înclina pentru 1339: un întreg şir de dezbateri şi de polemici pe care le reflectă scrisorile lui Akindin şi ale lui Palama, redactarea scrierii Κατά ΜασσαΛιανών de către Varlaam, cea a celei de-a treia Triade de către Palama, toate se plasează într-adevăr între semnarea Tomosului şi sinodul din iunie 1341.

276 PG, CL, col. 1236 D.

277 Acesta era deja în funcţie în 1316 (Actes dEsphigménou, publicate de L. PETIT şi W. Regel, în Vizantijskij Vremennik, XП, 1906, Prilozenie, n° VII, p. 20); încă mai este în 1335: Actes de Kutlumuş, publicate de P. LEMERLE, Paris, 1945, n° 17, p. 82; mai multe acte publicate între aceste două date poartă de asemenea semnătura sa.

278 Filotei menţionează el însuşi propria sa prezenţă şi semnătura pe care a dat-o, în Encomion-ul său, col. 593 C.

semnăturile greceşti ale egumenilor de la Lavra, Vatopedu, Estigmenu, Kutlumuş, apărea semnătura georgiană a egumenului Antonie de la Iviron şi cea slavonă a egumenului sârb de la Chilandar. Un isihast sirian de la Karyes a semnat şi el actul „în propria sa limbă”[279].

Cu acest document atât de solemn, Palama s-a întors la Tesalonic. Se gândea să se ducă de îndată la Constantinopol, să-l combată pe Varlaam, dar acesta a reapărut la Tesalonic.[280] Cei doi protagonişti au avut noi întrevederi, în cursul cărora, potrivit lui Palama, filosoful a adoptat o atitudine lunecoasă, făgăduind de fiecare dată să înceteze polemica. Una dintre aceste întrevederi a putut avea chiar un caracter judiciar, dat fiind că a avut loc în faţa marelui diochet – titlu purtat la acea vreme de către Glavas, care, cel puţin până în 1337, era „judecător general al grecilor”[281] – prezent acolo anume pentru a arbitra controversa (συνόντος επίτηδες ήμίν [„fiind

279 PG, CL, 1236; cf. interesantele variante ale textului în DOSITEI AL Ierusalimului, Τόμος αγάπης, pp. 38-39; semnătura sârbă, de exemplu, este înlocuită cu următoarea : Ό ano των Βουλγάρων άββάς Ιωάννης [„Awa Ioan din neamul bulgarilor“].

280 Redactarea Tomosului aghioritic şi evenimentele care i-au urmat sunt descrise de Palama în a treia sa scrisoare către Akindin, datând de la începutul lui 1341, ed. Meyendorff, Θεολογία, XXIV, 1953, p. 581.

281B ucureşti, 1948, p. 309. Lui Glavas i s-a luat funcţia în 1337; există totuşi o mărturie - nu prea sigură, e adevărat - în favoarea restabilirii sale în funcţia de „judecător general“ (ibid., p. 306). Dacă această mărturie ar fi veridică, în scrisoarea lui Palama către Akindin am avea un exemplu al activităţii judecătorilor generali în afara capitalei şi cu titlu individual. Monahii atacaţi de Varlaam ar fi apelat la arbitrajul său şi judecătorul ar fi prezidat un colocviu între cele două părţi (Cu privire la activitatea Judecătorilor generali în calitate de colegiu şi cu titlu individual, vezi studiul lui P. Lemerle, „Recherches sur les institutions judiciaires a l’époque des Paléologues“, în Mélanges H. Grégoire, Bruxelles, 1949, pp. 369-384).

judecător al nostru”]) [282]. În faţa acestui martor de seamă, filosoful calabrez a făgăduit să-şi modifice scrierile împotriva isihaştilor şi să-i dea textul spre aprobare lui Palama. Aşadar, Palama nu dezaproba în asemenea măsură lucrările lui Varlaam încât să ceară distrugerea lor completă: o posibilitate de acord exista, în 1339 – 1340, pe baza unei simple modificări a scrierilor calabrezului. Cu toate acestea, în pofida îndemnurilor la moderaţie ale lui Akindin, în pofida relativei bunăvoinţe a lui Palama, Varlaam scrie Κατά Μασσα Λίανών [*împotriva messalienilor*], unde îl atacă pentru prima oară nominal[283] pe Palama, acuzându-l că a îmbrăţişat erezia lui Teodor, un preot de la biserica Vlahernelor, condamnat în timpul lui Alexis Comnenul.[284]

„CONTRA MESSALIENILOR”.

În aceste circumstanţe, afacerea capătă o şi mai mare amploare. Pentru a preveni reacţia lui Palama, Varlaam a încercat din nou să se plângă împotriva monahilor la patriarhul Ioan Calecas.

---

282 A treia scrisoare a lui Palama către Akindin, loc. cit.

283 Διετείνατο μεταποιήσαι μεν τά κατά τών μοναχών συγγράμματα, πρώτω δε πάντων εν σχεδίοι.ς ύποδεικνύεεν έμο'ιτά μετασκευασμένα, καν έτι μοιδοκώσι,δείσθαί τίνος μεταποιήσεως, ώστε μηδένα πλήττείν, πειθεσθαι. καί μεταπλάττείν. Ούπω γάρ τότε φανερός ήν καί κατ'έμοΰ μεμηνώς· άλλ' ύπεσχέθη ταΰτα, γέγραφε δε οϊα βλέπεις- έξ έκεινου γάρ όλως ιδίως έρρύη κατ'έμου [,,A încercat să schimbe scrierile împotriva monahilor, în primul rând arătându-mi în amănunt cele modificate, deşi mi se părea că mai au nevoie de ceva şlefuire, ca niciuna să nu provoace teamă, să fie crezută şi să aducă o schimbare. Căci atunci încă nu era clar şi era furios împotriva mea; dar acestea au fost ascunse, a scris câte vezi; căci de la acela s-a întors cu totul împotriva mea“], ibid.

284 PALAMA, 7V., III, 7, § 7; III, 2, § 3; III, 3, § 4; cf. Anne Comnène, Alexiade, X, 1, éd. Les Belles Lettres, II, p. 189; vezi V. Grumel, Regestes, II, 45, n° 946.

Situaţia în capitală ne este descrisă amănunţit de Akindin într-un raport ulterior trimis lui Calecas.[285] Autorităţile din Constantinopol au făcut tot posibilul ca această controversă să nu ajungă la chestiuni dogmatice, crezând că o pot limita la o problemă personală, apoi la o controversă între, forme diferite de spiritualitate, închizând ochii cu teamă în faţa unei opţiuni pur dogmatice şi absolut inevitabile.

Varlaam şi-a prezentat scrierea sa *Contra messalienilor* patriarhului şi membrilor sinodului, căutând totodată sprijinul lui Akindin. Acesta l-a sfătuit pe patriarh să-l respingă din nou: chiar dacă monahii şi Palama greşesc, nu Varlaam este cel care să-i judece, ci Biserica. S-a ţinut deci consiliu, Akindin a criticat cartea lui Varlaam şi l-a elogiat pe Palama în prezenţa patriarhului, a episcopilor şi a numeroşi monahi. S-a recunoscut că Varlaam nu l-a atacat pe Palama decât din duh de ceartă (έκ της γενομένης αύτω προς τούτον έριδος καί φιΛονεικίας [„a fost mişcat spre aceasta de duhul de ceartă şi de slava deşartă”]). [286]Patriarhul însuşi şi-a făcut glasul auzit pentru a-l susţine pe Palama.[287]

Cu toate acestea, Varlaam a continuat să străbată oraşul şi să ceară condamnarea lui Palama, invocând un argument la care patriarhul era sensibil: la Athos şi la Tesalonic, monahii organizează manifestaţii colective care

285 Acest raport se află împreună cu alte scrieri ale lui Grigorie Akindin în Monac. gr. 223, ff. 51-56. A fost publicat integral de T. USPENSKI, în Sinodik v ne- delju pravoslavija, Odessa, 1893. Ne referim la paginile acestei ediţii, din păcate foarte rară.

286 Raportul lui Akindin, p. 86.

287 Monahii îi vor reaminti în 1342 elogiile pe care le-a adresat atunci Triadelor lui Palama (vezi textul scrisorii lui Palama către Filotei, cf. Coisl. 99, fol. 172, citat în Introd. mea la Triade, p. XXI, n. 5).

prejudiciază autoritatea patriarhală, păzitoare a dogmelor. El face aluzie la *Tomosul aghioritic* şi la un alt *Tomos* redactat de monahii din Tesalonic şi adresat lui Calecas, al cărui conţinut rezolva dinainte, fără a ţine seama de o posibilă decizie patriarhală, diferendul dintre Varlaam şi Palama.[288] Acesta din urmă, la rândul său, era pregătit pentru orice eventualitate: într-o scrisoare adresată lui Akindin, îi anunţă apropiata sa venire la Constantinopol, unde îl va însoţi pe însuşi împăratul Andronic al III-lea, care-şi petrecuse iarna la Tesalonic şi care se pregătea să-şi susţină prietenul din copilărie.[289] În aceeaşi scrisoare, Palama abordează anumite puncte dogmatice importante, care-l şochează pe corespondentul său şi pe care acesta le va respinge ulterior.[290] Până atunci însă, Akindin adoptă faţă de el o atitudine mult mai deferentă decât faţă de Varlaam la aceeaşi epocă, ba chiar îşi exprimă admiraţia faţă de scrisoarea sa (δίελθών δέ ταύτην *έπιστατικώς* καί πάνυ θαυμαστίκώς [„citind-o pe aceasta cu luare-aminte şi foarte admirativ”]), amânându-şi însă răspunsul cu privire la fond.[291]

CONVOCAREA SINODULUI

Patriarhul Ioan Calecas a încercat să soluţioneze

---

288 Ό Παλαμάς παρασυναγωγάς έν τφ όρει τφ άγίω ποιεί καν τη Θεσσαλονίκη παρά τούς θείους καί ιερούς κανόνας [„Palama face para-sinagogă la Sfântul Munte şi în Tesalonic, împotriva dumnezeieştilor şi sfintelor canoane“], Rapport, p. 87; Tomosul de la Tesalonic este şi el menţionat de Palama, Refutaţia lui Calecas, Coisl. 99, fol. 128.

289 A treia scrisoare către Akindin, ibid\ Cf. CANTACUZINO, Ist., II, 38, ed. Bonn, I, p. 534.

290 Cf. tratatul său inedit, intitulat în manuscris: ’Επιστολή τού Παλαμά άνασκευασμένη, ήν από Θεσσαλονίκης τφ μακαρίτη άπέστειλεν Ακινδυνορ [„Scrioarea lui Palama combătută, pe care a trimis-o din Tesalonic cinstitului Akindin“], Monac. gr. 223, ff. 32-51.

291 Ambros. gr. 290, fol. 74.

conflictul într-o simplă sesiune a tribunalului patriarhal, ca pe o afacere de disciplină bisericească – va încerca mai târziu să interpreteze în acest sens *Tomosul* din 1341 –, dar nu a reuşit. împărăteasa Ana de Savoia s-a opus acestei proceduri şi a cerut să se aştepte întoarcerea soţului său.[292] Varlaam, la rândul său, pretindea şi el o judecată imperială.[293] În absenţa împăratului, câştigase sprijinul unor personalităţi destul de influente pentru a provoca convocarea unui sinod la care Palama să fie chemat în calitate de acuzat.[294] El însuşi a fost însărcinat cu trimiterea unei scrisori oficiale (yoap. Lia ctuvo & lkov [scrisoare sinodală]), adresată nu lui Grigorie, ci autorităţilor bisericeşti din Tesalonic, prin care li se poruncea să-l trimită pe Palama în faţa sinodului pentru a răspunde acuzaţiilor care i se aduceau. Akindin, mereu preocupat să limiteze efectele controversei, a considerat că o asemenea procedură dădea într-adevăr cam prea mult avantaj calabrezului, aşa că i-a scris lui Calecas, apoi a solicitat personal sinodului să se trimită o scrisoare lui

292 Filotei, Encomion, 596D.

293 Tomosul sinodal de la 1341, PG, CLI, 68 IA.

294 ΠοΛΛών συνελθόντων καίκαταναγκαζόντων την σήν θειοτάτην στερρότητα τφ μεν Βαρλαάμ ασφάλειαν άπασαν μαρτυρήσαί τε καί συνοδικφ γράμματι παρασχέσθαι πάντων ένεκεν ών έλεγε τε καί έγραφε, του Παλαμά δε εντεύθεν καταψηφίζεσθαί [„Venind mulţi şi având nevoie de tăria ta dumnezeiască pentru a dovedi toată greşeala lui Varlaam şi pentru a înmâna scrisoarea sinodală, ai vorbit şi ai scris în numele tuturor“], Raport, p. 87. Palama confirmă mai târziu că Varlaam a fost condamnat la sinod ήν αύτός, άλλ'ούχ ημείς κεκινήκαμεν [„pe care el, nu noi l-am convocat“], Contra lui Akindin, III, 18, Coisl. 98, fol. 88v; cf. şi CANTACUZINO, Ist., II, 39, ed. Bonn, I, p. 550, şi Gregoras, Ist., XI, 10, ed. Bonn, I, p. 557; Filotei (Encomion, col. 592BC) prezintă afacerea drept o conspiraţie a unor persoane din anturajul lui Calecas împotriva lui Palama.

Palama însuşi, altfel s-ar părea că este condamnat dinainte. Patriarhul a acceptat din nou. S-a încercat să se oprească trimiterea primei scrisori, dar evident că Varlaam nu aşteptase ezitările patriarhului pentru a expedia documentul.[295] Akindin a obţinut atunci o a doua scrisoare, pe care i-a trimis-o el însuşi lui Palama – conţinutul fiind „aşa cum şi-l putea dori Palama”, avea să scrie el în *Raport* – şi a însoţit-o de un bilet personal, care ni s-a păstrat: „Nu am considerat necesar, scria el, ca tu să afli prin trimisul meu câtă râvnă am depus pentru sfinţia ta pe lângă episcopi şi pe lângă prigonitor. Mulţi ţi-au spus-o, alţii nu vor întârzia s-o facă. Documentul de faţă (cea de-a doua scrisoare a patriarhului) este tot un rezultat al râvnei mele, în timp ce scrisoarea precedentă a patriarhului este, după părerea mea, regretabilă...”[296]

Palama răspunde de îndată convocării. Se duce în capitală, însoţit de trei dintre cei mai buni prieteni ai săi: Marcu, Isidor şi Dorotei[297]. Iosif Kalothetis se află şi el printre monahii convocaţi de patriarh.[298] Ajungând la Adrianopol, Grigorie îi trimite o scrisoare lui David Dishypatos, care se afla atunci la nord de oraş, în pustia Paroriei, unde Grigorie Sinaitul întemeiase o sihăstrie, şi-l

---

295 Toate aceste evenimente sunt descrise în Raportul lui Akindin (p. 87).

296 Τά μέν έμοί σπουδασθέντα ύπέρ τής σής ίερότητος καί προς τούς αρχιερείς καί προς τον διωκοντα ούκ άναγχαίον φήθην παρ'εμού σε πυθέσθαι. ΠοΛΛοί γάρ άΛΛοι ών οι μέν ήδη ταϋθ'ύμίν έδίδαξαν, οι δε μέλλουσιν. Έστιν ούν εκείνων των σπουδασμάτων καί τό παρόν, προλαβόντων των δοκειν έμοί Λυπηρών προς τήν θειότητά σου πατριαρχικών γραμμάτων, Ambros. gr. 290, ff. 73ν-74.

297 FILOTEI, Encomion, col. 595CD; cf. Viaţa lui Isidor, p. 86; Testamentul lui Isidor, Miklosich et Mijller, I, p. 288.

298 IOSIF Kalothetis, Contra lui Gavras, Angel. gr. 66, fol. 120v; Scrisoare către Calecas, ibid., fol. 132.

cheamă şi pe el la Constantinopol. David avea să devină unul dintre cei mai eminenţi apărători ai palamismului. El fusese în relaţii cu Varlaam, când acesta începuse să-i atace pe monahii din Tesalonic, şi încercase să-l tempereze pe calabrez.[299] Când a ajuns invitaţia lui Palama, nici nu se mai afla la Paroria, căci primise deja o invitaţie de la Akindin şi pornise la drum, ajungând la Constantinopol trei zile după Palama şi tovarăşii săi.[300] Akindin spera să afle în David un colaborator în încercarea sa de conciliere: trebuia doborât Varlaam şi temperat Palama, care aducea prea multe argumente calabrezului, mai ales în scrisoarea sa de la Tesalonic; propriii săi prieteni să-l convingă să renunţe la expresiile sale primejdioase; îi va asculta mai mult decât pe Akindin, care i se opusese deja;[301] or, Palama este încăpăţânat (σφοδρά

Σκύθου Λέγει δή τα γράμματα οϋτω καθ ήμών παρωξύνθαι καί μανήναι τον βάρβαρον, ώς έφ ήμάς Σκυθών έξ μυριάδας τό παρόν έφιέναι [„scrisoarea fiicei

---

299 Vezi Introd. mea la Triade, p. XV.

300 Scrisoarea lui Akindin către David ni s-a păstrat în Ambros gr. 290, ff. 74-75 (Inc. Ήχεν εις ή μάς φήμη...). Akindin pomeneşte de o scrisoare pe care Maria, fiica lui Andronic al III-lea şi soţia lui Mihail Asan, fiul ţarului bulgar Ivan Alexandru, o trimisese în Bizanţ pentru a anunţa o apropiată invazie a bulgarilor (γράμματα τής βασιΛέως μέν θυγατρός, γυναίκός δέ τού

301φ ίλων άνδρών ίσχϋσαι καί μάλιστα μέν σοϋ, δια την σόνεσιν καί την φανεράν εύνοιαν την προς αυτόν, ήττον δε ημών δια τό μή πάντα αύτφ συναινέσαντας εξ άρχής άπερ εγραφε [„Căci nici Varlaam, înfrânt cu uşurinţă din cauză că i-a dat lui Palama ocazia de a-şi arăta forţa, după părerea celor care au scris mai înainte, nu mi se pare că trebuie să fie dat la o parte de prieteni... Căci aceasta înseamnă ca prietenii să fie puternici şi mai ales ai tăi, datorită solidarităţii şi a bunăvoinţei vădite cea către sine; noi însă am făcut mai puţin, fiindcă nu am consimţit de la început la toate părerile lui pe care le-a exprimat în scris“], Ambros. gr. 290, ff. 74v_75.

basileului, femeie din neamul sciţilor. Scrisoarea aceasta spune că barbarul s-a pornit şi a turbat împotriva noastră, încât acum a trimis împotrivă-ne şase mii de sciţi”]). Teama de această invazie este argumentul folosit de Akindin pentru a-l convinge pe David să vină. Informaţiile oferite de scrisoare se potrivesc perfect cu relatarea lui Filotei (ENCOMION, col. 597AC), care menţionează şi pericolul unei invazii „barbare” (597C) şi indică cu precizie locul unde se află David: „Un loc muntos, aşezat între Tracia şi ţara sciţilor (= bulgari, ca în scrisoarea lui Akindin), acolo unde admirabilul Grigorie, venit din Sinai, a aşezat o mănăstire” (597B). Pentru localizarea Paroriei, vezi JIRECEK, *Geschichte der Bulgaren*, Prag, 1876, S. 312 v, şi mai ales P. SYRKU, *Vremja t zizn patriarcha Evthimija Ternovskago*, Sankt-Petersburg, 1898, p. 108, nota 3. Aşa cum indică şi numele său, Paroria se afla la „frontieră” între Bulgaria şi imperiu, la nord de Adrianopol: *„posrede grăk i al gar”*, potrivit *Vieţii* Sfântului Teodosie de Tîrnovo (ed. BODJANSKIJ, p. 2V). Într-o analiză recentă a scrisorii lui Akindin către David, Pr. LOENERTZ admite ca de la sine înţeles că „sciţii” pomeniţi aici sunt tătarii Hoardei de Aur şi pornind de la această premisă construieşte o serie de ipoteze istorice („Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne”, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 122 – 124). Această identificare a „sciţilor” este exclusă prin textul lui Filotei, care n-ar mai avea absolut niciun sens dacă ar fi afirmat că sihăstria Sinaitului se afla „între Tracia şi Hoarda de Aur”! Singura posibilitate, confirmată de textul paralel al *Vieţii* lui Teodosie, este de a vedea în „sciţi” un pseudonim al bulgarilor, care se regăseşte atât la Akindin, cât şi la Filotei (această utilizare este curentă în literatura bizantină; vezi de ex. NllHIFOR GREGORAS, *Ist*, I, 2; II, 2, ed. Bonn, I, 16, 26; cf. G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*,

II, Budapest, 1943, p. 237). Acesta din urmă nu menţionează, evident, scrisoarea lui Akindin – de a cărei existenţă poate că nu ştia – şi explică venirea lui David în capitală printr-o intervenţie a Proniei.

56 Ούδέ γάρ ο Βαρλαάμ εύκατάβλητος διά τό χώραν αύτώ τινα δούναι τον ΠαΛαμάν ίσχυρίζεσθαι, όσοι καί πρότερον έγαψα, ήν έμοί δοκεΐ δείν αύτόν παρά φίλων άνδρών άφελέσθαι… Έστι δε τούτο

Ισχυρογνώμων [foarte încăpăţânat]) şi trebuie evitată izbucnirea unor tulburări în Biserică (δέος οϋν μή *στάσις και* ρήγμα την εκκλησίαν λάβη [„aşadar, este necesar ca Biserica să nu sufere nicio stagnare şi dezbinare”]) *[302].

Când Grigorie şi tovarăşii săi sosesc, în acelaşi timp cu împăratul Andronic al III-lea, la Constantinopol, în primăvara lui 1341, situaţia nu era prea bună pentru ei. Varlaam îi precedase cu şapte luni[303] şi campania sa dăduse rezultate: număra un număr destul de mare de adepţi, iar un număr încă şi mai mare de oficialităţi civile şi bisericeşti doreau înainte de orice, asemenea lui Akindin, să evite o controversă dogmatică. Patriarhul Ioan Calecas se număra printre cei din urmă.

ÎNCERCĂRI DE CONCILIERE

În *Elogiul* adus lui Palama, Filotei relatează că *Triadele* lui Grigorie şi discursul pe care l-a rostit în faţa sinodului episcopilor i-au convins pe majoritatea, inclusiv pe Calecas.[304] Akindin îl însoţea pe Palama şi-l susţinea făţiş.[305] Probabil că prezenţa la Constantinopol a conducătorilor spirituali ai monahismului athonit l-a făcut

302 Ibid. fol. 75.
303 Palama, Theophanes, PG, CL, 913C.
304 Encomion, 596AC.
305 Raport, p. 88.

pe patriarh să realizeze mai bine importanţa forţelor pe care aceştia le reprezentau. Andronic al III-lea, revenit din campania sa victorioasă în Balcani, a căutat să potolească ambele partide pe calea negocierilor.[306] O sursă antipalamită tardivă dă câteva detalii asupra strădaniilor împăratului: Andronic al III-lea, într-o întrunire preliminară cu episcopii şi cu înalţi funcţionari, a decis să-i interzică lui Varlaam să-l acuze pe Palama de erezie, pentru a evita o controversă dogmatică.[307]

PROBLEMA IZVOARELOR

Înainte de a trece la evenimentele care s-au

---

306 Cantacuzino, Ist.·) II, 39, ed. Bonn, p. 550.

307 Πριν ταύτην [την σύνοδον] συγκροτηθήναι,... οίηθείς ό αοίδιμος βασιλεύς εκείνος άμα τφ πατριάρχη την κατηγορίαν πρόφασή μεν έχειν άσεβείας, άλλως δ'έρίστρικήν είναι καί καθ'όλον τής των μοναχών πολιτείας καταδρομήν, βουλήν βουλεύονται, συμπαρόντων αύτοίς καί τινών τών τής συγκλήτου ύπερεχόντων, οίκονομήσαι μάλιστα τά τού πράγματος καί τήν ύπονοουμένην έριν διαλύσασθαι δι'είρήνης* δ δε καί πεπράχασς καί τον μέν Βαρλαάμ παρεκρούσαντο μή κατηγορείν, τής συνόδου ήδη συγροτηθείσης, τό δέ καί προς ειρήνην αύτήν άγαγεΐ̃ν· ή δέ ήν τό παύσαι αύτούς μηδαμή τού λοιπού δογματικώς διαλέγεσθαι [„Mai înainte ca sinodul să fie convocat,... considerând acel împărat demn de lăudat în cântări împreună cu patriarhul că motivul acuzei dă dovadă de necredinţă, că venirea monahilor este străină de duhul de ceartă şi că este conform întru totul modului lor. de viaţă, au hotărât să se facă sfat, fiind de faţă pe lângă aceştia şi unii din cei ce sunt deasupra sfatului, având grijă mai ales ca tot ce ţine de această chestiune şi dorinţa de ceartă care se ascundea dedesubt să se rezolve prin pace. Ei au făcut aceasta, iar după ce s-a adunat sinodul, pe de o parte, în mod neaşteptat nu l-au lăsat pe Varlaam să rostească nicio acuză, pe de altă parte, au condus şedinţa în aşa fel, încât să se ajungă la pace. Tactica lor a constat în a-1 opri pe acesta din urmă să aducă în discuţie chestiuni dogmatice“], ARSENIE AL TYRULUI, Proiect de Tomos, Vatic. gr. 2335, fol. 1; cf. GREGORAS, Ist., XI, 11, ed. Bonn, I, 558; asupra fondului, împăratul era totuşi de acord cu Palama (cf. Palama, A treia epistolă către Akindin, ed. MEYENDORFF, p. 582) şi o va dovedi în cursul dezbaterilor.

desfăşurat la Constantinopol în iunie şi august 1341, ar trebui să încercăm să rezolvăm o problemă care se pune de mult timp istoricilor: care este valoarea exactă şi semnificaţia *Tomosului* sinodal publicat atunci, care constituie principala noastră sursă de informare cu privire la aceste evenimente?

T. Uspenski a fost primul care a prezentat ipoteza potrivit căreia sinodul nu a constituit o adevărată victorie a palamismului, întrucât s-ar fi mărginit să-l condamne pe Varlaam, fără a-l aproba însă pe Palama.[308] Numeroşi autori, ca Pr. M. Jugie, au obiectat pe bună dreptate că „prea multe lucruri din decret îl favorizau pe teologul isihast pentru ca acesta să reziste ispitei de a proclama victoria”[309]. Contemporanii, partizani sau adversari ai lui Palama, recunosc şi ei caracterul evident palamit al documentului. Akindin, pentru a explica prezenţa pe document a semnăturii lui Ioan Calecas, sugerează că patriarhul nu şi-a dat seama de erezia pe care o cuprindea.[310] Calecas însuşi refuză evident să-şi recunoască propria inconştienţă şi invocă presiunea pe care ar fi exercitat-o asupra sa Cantacuzino, după moartea lui Andronic al III-lea[311], încercând totodată să interpreteze *Tomosul* în felul său. Nichifor Gregoras, în

308 Ocerki, pp. 334-340.

309 „Palamas (Grégoire)“, Dict. Theol. Cath., XI, 2, col. 1739.

310 ΠαρεκβΛήθη δολίως παρά την σήν γνώμην έν τώ τόμφ έκ μέρους τα έαυτού παρ'αύτοϋ [„Au fost introduse de către acela cu viclenie în tomos împotriva voii tale o parte din învăţăturile sale“], Rapport a Calécas, p. 90; de asemenea Arsenie al Tyrului, citat de G. MERCATI, Notizie, p. 204, n. 3.

311 Έχρήσαντο τη κοσμική εξουσία..., έζήτησε δε έπειτα καίήνάγκασεν ινα ποιήσωμεν γράμμα [„Au proclamat cu o putere cosmică..., iar după aceea a căutat şi avea nevoie să scriem o scrisoare“], Interpretarea Tomosului, PG, CL, 901 AB.

sfârşit, este cel mai sincer dintre cei trei: el afirmă că *Tomosul* este într-adevăr palamit în conţinut şi că Ioan Calecas şi-a renegat pur şi simplu semnătura combătându-l pe Palamas.[312]

Pr. Martin Jugie, bazându-se mai ales pe textul lui Akindin şi pe faptul că *Tomosul* fusese publicat şi semnat două luni după sinod, încearcă pe de altă parte să arate că documentul nu reflectă în mod fidel dezbaterile. În 1341, au avut loc într-adevăr două sinoade: unul în iunie, altul în august. În iunie, s-ar fi mulţumit să-l condamne pe Varlaam fără a-l aproba prea mult pe Palama, în timp ce în august, în schimb, după moartea lui Andronic al III-lea, Cantacuzino i-ar fi impus palamismul patriarhului şi l-ar fi silit să semneze o dare de seamă trucată a dezbaterilor din iunie.[313]

Să încercăm să ne regăsim în aceste contradicţii. Ni se pare, mai întâi, că nu există motive suficiente pentru a suspecta *Tomosul* că ar da o falsă dare de seamă asupra dezbaterilor din iunie: doar expresiile vagi ale lui Akindin, care este evident parte interesată, ar susţine această teză. Dimpotrivă, patriarhul Ioan Calecas, în *Interpretarea* sa a *Tomosului*, îi confirmă foarte limpede deplina autenticitate.[314] Vorbeşte, într-adevăr, de presiunea lui Cantacuzino, dar în legătură cu publicarea documentului, şi nu cu conţinutul, pe care Calecas îl aprobă şi a cărui

---

312f urt şi înşelătorie, după cum a spus când a plecat...“], Premiers antirrhetiques (scrise în 1347), I, Geneve grec, 35, fol. 15.

313 „Palamite (controverse)“, Dict. Theol. Cath., XI, 2, col. 1778-1784; autorul revine astfel parţial la teza lui T. Uspenski, în ciuda criticilor pertinente care i s-au adus de către J. BoiS, în Echos d’Orient, VI, 1903, pp. 58-60.

314 PG, CL, 900B-903B.

paternitate o revendică.[315]

ATITUDINEA PATRIARHULUI

Purtarea plină de inconsecvenţă a patriarhului, începând cu 1338, se explică prin dorinţa sa de a evita orice controversă dogmatică; în mai multe rânduri, el dă dovadă de o totală incapacitate în a-şi face o părere clară asupra adevăratei dezbateri dintre calabrez şi monahi, dorinţa sa fiind de a încheia discuţia fără a fi nevoit să ia atitudine. Când împrejurările îl silesc în cele din urmă să prezideze un sinod, o face încercând să limiteze pe cât posibil elementul dogmatic propriu-zis al deciziei: astfel, acceptă cu plăcere decizia imperială de a-i interzice lui Varlaam orice discuţie doctrinală. Dar de fapt asta însemna asigurarea triumfului monahilor, întrucât adversarul lor era împiedicat să-i contrazică. După cum vom vedea, doar raţiunile politice îl vor obliga mai târziu să nege acest triumf pe care izvoarele palamite îl constată în unanimitate. Va încerca atunci să dea dezbaterilor din 1341 o interpretare artificială: sinodul îl va fi condamnat pe Varlaam, dar fără să-i dea pe deplin dreptate lui Palama. Nu va merge însă niciodată până la a nega autenticitatea dării de seamă a dezbaterilor, aşa cum se află în *Tomosul* din luna august, semnat de el, şi încearcă să ignore faptul că această dare de seamă este dovada triumfului palamit. Ne putem aşadar servi de acest document ca de un izvor perfect autentic privind sinodul din iunie. Forma *Tomosului* şi publicarea sa cu întârziere se explică prin înseşi evenimentele pe care le vom relata pe scurt.

SINODUL DIN IUNIE 1341

---

315 Ibid.y 901B; cf. Scrisoarea către athoniţi, MIKLOSICH et Muller, I, p. 241.

Adunarea s-a reunit la 10 iunie[316] la Sfânta Sofia şi nu a ţinut decât o zi. Era vorba de un adevărat sinod, şi nu de o sesiune sinodală ordinară: şedinţele erau publice[317], le prezida Andronic al III-lea în persoană, înconjurat de senatori şi de „judecători generali", pe lângă episcopii prezenţi atunci în capitală, precum şi de numeroşi arhimandriţi şi egumeni.[318]

Primul i s-a dat cuvântul acuzatorului[319], dar Varlaam a intrat de îndată pe terenul care-i era interzis, cel al controversei cu privire la energii. Patriarhul a dat atunci lectură canoanelor vechilor sinoade, care acordă doar episcopilor harisma învăţăturii doctrinare.[320] După citirea canoanelor, s-a procedat la examinarea plângerii oficiale depuse de Varlaam, iar Palama a fost primit să se apere.[321] S-a examinat apoi Κατά Μασσα Λιανών a lui Varlaam – din acuzator, calabrezul se transforma astfel în acuzat – cu privire la două puncte:

1° Doctrina sa privind lumina taborică despre care el spune că este creată (Thraos, col. 682C-688C): adunarea a început astfel să discute despre teologie, dar ea avea dreptul, spre deosebire de Varlaam, să ia această

316 Această dată poate fi stabilită după indicaţiile lui Cantacuzino (/si., H, 40, ed. Bonn, I, 557-560) şi Gregoras {Ist., XI, 11, ed. Bonn, I, 559-560) cu privire la moartea lui Andronic al III-lea, survenită în noaptea de 14 spre 15 iunie; cf. M. JUGIE, „Palamas (Grégoire)“, col. 1739; ea este confirmată de cronica publicată de B. Gorjanov, în Viz. Vrem., II, 1949, p. 284.

317 Gregoras, ibid., pp. 557-558

318A ceastă informaţie, bazată pe o însemnare foarte inexactă a lui Nil din Rhodos, trebuie respinsă.

319 Cantacuzino, Ist., ibid., p. 551.

320 PG, CLI, 681-682; cf. Calecas, Interpretarea Tomosului, PG, CL, 900 D.

321 Ibid., col. 682 BC.

iniţiativă...

2° Criticile aduse de el „rugăciunii lui Iisus”, despre care afirma că introduce în Biserică practicile bogomililor care, şi ei, nu recunoşteau decât o singură rugăciune, *Tatăl nostru*; Varlaam găsise o altă modalitate de a ataca forma cea mai obişnuită pe atunci a „rugăciunii lui Iisus” (Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă): după părerea lui, nu se afirma explicit că Hristos este Dumnezeu (*ibid*., col. 688D-691C).

Pentru examinarea acestor două probleme, s-a urmat o procedură identică: s-a început prin a se citi câteva extrase din lucrarea lui Varlaam, iar monahii îi opuneau citate patristice[322] şi în cele din urmă împăratul trăgea concluziile dezbaterii. În două rânduri, *Tomosul* menţionează ca de la sine înţeles distincţia dintre fiinţă şi energie în Dumnezeu: prima oară în preambul, unde este respinsă şi acuzaţia de diteism adusă lui Palama de către filosoful calabrez şi care avea să fie reluată de Akindin[323], şi a doua oară în discursul lui Andronic al III-lea.[324] Către sfârşitul zilei, Varlaam a văzut că atmosfera din sinod îi era net defavorabilă. I-a cerut sfatul protectorului său, Marele Domestic, aflat alături de Andronic al III-lea. Cantacuzino l-a sfătuit să-şi recunoască greşeala. Filosoful a fost de acord şi Palama l-a iertat de bunăvoie. Izvoare favorabile teologului isihast descriu încheierea sinodului drept o

---

322 Potrivit lui Cantacuzino {Ist., ibid., p. 552), au citit şi Tomosul aghioritic.

323ἔ γκλημα προστρίψασθαι. ἐπεχείρησεν [„De aceea s-au apucat să îi acuze de diteism pe cei ce susţineau că nu fiinţa, ci harul Duhului este necreat şi veşnic şi îndumnezeitor“], col. 680 B.

324 Χάριν καί δόξαν είδον θείαν, άλλ'ού την φύσιν αύτήν την χορηγούσαν την χάριν [„Văzând harul şi slava dumnezeiască, nu însăşi fiinţa din care izvorăşte harul“] [55], col. 688 C.

adevărată euforie în pacea regăsită.[325] Şi Gregoras menţionează discursul plin de înţelepciune pe care Andronic al III-lea l-a rostit atunci pentru a celebra reconcilierea generală.[326]

Această atmosferă plină de bucurie nu a ţinut mult. împăratul s-a îmbolnăvit subit a doua zi după sinod şi a murit la 15 iunie. Varlaam şi-a reluat atunci atacurile, susţinut de câţiva discipoli;[327] apoi, văzând în cele din urmă că învăţăturile sale nu aveau nicio şansă să triumfe la Constantinopol, a părăsit Imperiul de Răsărit; Italia renascentistă şi Curtea de la Avignon aveau să fie într-adevăr mult mai deschise umanismului său nominalist: îl va frecventa pe Perugino, îl va învăţa greceşte pe Petrarca şi va fi, în cele din urmă, înălţat de către papă la rangul de episcop grec unit la Gerace.

Victoria lui Grigorie Palama a fost aşadar deplină încă din 10 iunie 1341. Patriarhul Ioan a publicat o scrisoare circulară anunţând condamnarea a „ceea ce monahul Varlaam spusese împotriva sfinţilor isihaşti”,

---

325 Cantacuzino, Ist., II, 40, ed. Bonn, 555; cf. şi prefaţa la operele sale teologice, PG, CIV, 698D; FILOTEI, Encomion, col. 599D; Al II-lea Tratat contra lui Akindin, PG, CLI, 1157C. Tomosul menţionează şi el pocăinţa lui Varlaam, dar se mărgineşte să-i făgăduiască iertarea dacă manifestă sincer această pocăinţă (εί μεν ένδείξεται αληθώς μετάνοιαν [„dacă arată adevărată pocăinţă“], col. 691D); rezerva este de înţeles, întrucât documentul a fost redactat de-abia în august, când Varlaam arătase deja că monahii nu-1 convinseseră câtuşi de puţin.

326 Ist, XI, 10, ed. Bonn, 558-559; cf. CANTACUZINO, Ist., loc. cit., rândurile 19-21.

327 Ό δη Βαρλαάμ, εύρημα τον τού βασιλέως θάνατον ποιησάμενος, την πολιτείαν περιενόστει, άνθρωπιά τινα δύστηνα προσεταιρισάμενος [„Varlaam, aflând de moartea împăratului, îşi analizează viitorul, asociindu-1 cu nefericirea omenească“], CANTACUZINO, PG, CIV, 699A. Tomosul din 1347 afirmă însă că Varlaam ar fi fugit din Constantinopol încă din 11 iunie, MIKLOSICH et Muller, I, 245.

poruncind, sub pedeapsa excomunicării: 1° tuturor locuitorilor Constantinopolului să depună la Patriarhie scrierile lui Varlaam pe care le aveau în posesia lor; 2° locuitorilor celorlalte oraşe (των οπωσδήποτε Λοιπών πόλεων) să le aducă autorităţilor bisericeşti locale pentru a fi distruse în mod public.[328]

SUPUNEREA LUI AKINDIN

Cu toate acestea, adversarii palamismului nu dezarmaseră: în afară de calabrezul însuşi, care şi-a reluat atacurile pentru o scurtă perioadă, Akindin a început şi el să obiecteze împotriva anumitor expresii ale lui Palama. Acesta considera în ceea ce-l priveşte că teologia sa fusese aprobată în bloc şi avea dreptate; a *Treia* sa *Triadă* stabilise limpede, încă înainte de sinod, distincţia între firea dumnezeiască şi energii: acesta era argumentul său esenţial împotriva acuzaţiei de messalianism („vederea firii dumnezeieşti cu ochii trupeşti”) pe care i-o adusese Varlaam. Nimeni, în afară de Akindin, nu avusese vreo

---

328 MIKLOSICH et Muller, I, 201-202. Data documentului este indicată de două ori de Palama: Τά πρότου τόμου πατριαρχικά γράμματα κατά πάσαν εκκλησίαν άποστεΛΛόμενα..., τά συγγεγραμμένα τούτοις, οϋ αν εύρεθεΐεν πυρί παραδίδοσθαι δικαιοϋντα [Scrisoarea patriarhală a primului tomos trimisă în toată Biserica..., cele scrise acolo poruncesc ca scrierile aceluia ce vor fi găsite să fie arse], Refutaţia patriarhului Antiohiei, Coisl. 99, fol. 150; Ό [πατριάρχης] ταΐς άπανταχοϋ γης ίεραΐς έκκλησής μετά την σύνοδόν έπιστείλας εύθύς εκείνην, ώς πάρεστι όράν γεγραμμένον και ύπογεγραμμένον παρά τής οικείας αύτού χείρός ότι «άπηλέγχθη ό Βαρλαάμ επί τής συγκροτηθείσης ιεράς καί θείας συνόδου, χάριν τών λαληθέντων παρ'αύτού κατά τών ιερώς ήσυχαζόντων» [„Scrisoarea patriarhală adresată sfintelor Biserici de pe faţa întregului pământ împreună cu sinodul poruncesc de îndată aceasta, ca acela ce vede ce s-a scris de mâna lui, anume că «Varlaam a fost condamnat de sfântul şi dumnezeiescul sinod, din cauza celor spune împotriva sfinţilor isihaşti»“] (citare exactă a documentului), Refutaţia lui Calecas, Coisl. 99, fol. 157.

obiecţie şi chiar şi acesta acceptase să-l ajute pe lângă autorităţi. Chiar dacă, aşa cum afirmă Akindin, intervenise între ei un acord personal înainte de sinod pentru a nu aborda problema care-i despărţea,[329] acest acord devenise caduc prin discursul lui Andronic al III-lea la sinod, care menţionase clar distincţia dintre fire şi har.[330]

Pe de altă parte, este evident că pe plan pur teologic nu exista cale de mijloc între Varlaam şi Palama: tragedia lui Akindin era că persistase în a o căuta cu orice preţ, solidarizându-se cu isihaştii pe planul spiritualităţii şi cu Varlaam pe cel al teologiei. Or, aceste două planuri nu puteau fi despărţite, iar gândirea lui Akindin, teologic foarte săracă, destul de caracteristică pentru scolastica medievală bizantină, ajungea la o permanentă oscilare între nominalismul varlaamit şi o formă de realism care se opunea lui Palama şi întregii tradiţii a Părinţilor greci, afirmând posibilitatea omului de a se împărtăşi cu fiinţa dumnezeiască. El era sincer convins că Palama greşeşte, mai ales pentru că marele isihast interpreta într-un mod viu şi creator tradiţia patristică. În discuţia lor, se aflau în conflict două forme de conservatorism: cel formal, care consta în a repeta verbal formulele Părinţilor, şi adevăratul duh tradiţional, care vrea să se împărtăşească din experienţa vie a Părinţilor, mereu accesibilă în viaţa Bisericii, şi nu numai din cuvintele rostite de aceştia. Prima formă de conservatorism le convenea foarte bine umaniştilor bizantini, permiţându-le să se ocupe în deplină libertate cu „înţelepciunea profană”, rămânând în mod

329 Raport, p.. 88.

330 Acest discurs, al cărui text ni-1 redă Tomosul, a fost deseori scos în prim-plan de către Palama în scrierile sale din perioada 1341-1347 şi trebuie să fie autentic, din moment ce antipalamiţii nu i-au negat existenţa.

formal fideli ortodoxiei şi evitând orice confruntare vie cu adevărul creştin. Acest fapt a putut apropia figura destul de ştearsă a lui Akindin de personalităţi atât de sclipitoare ca Nichifor Gregoras sau, mai târziu, Dimitrie Kydones.

În discuţiile personale avute cu noul său adversar – îndeosebi cu prilejul unui colocviu care a avut loc la mănăstirea patriarhului Atanasie I –, trebuie că Palama a avut lesne câştig de cauză: Akindin a fost chiar obligat să recunoască în scris acordul cu acesta, într-un bilet de care s-a dezis de îndată.[331] Poate pentru a explica acest gest, în dezacord cu purtarea sa ulterioară, avea să pomenească de ameninţări cu moartea pe care le-ar fi primit din partea palamiţilor.[332]

SINODUL DIN AUGUST 1341

Un al doilea sinod a fost convocat, în tribunele Sfintei Sofia[333], în luna august 1341. Cantacuzino, care continua să exercite funcţia de Mare Domestic şi conducea de fapt imperiul, era din nou prezent, ca şi toţi participanţii de la sinodul din iunie, în afară de împărat. Patriarhul l-a convocat pe Akindin în calitate de acuzat,[334] dar a căutat mai întâi, după obiceiul său, să limiteze discuţia la nivel pur disciplinar. În acest scop, l-a pus pe Teodor Dexios să

331a sigurări despre acordul său ca şi cum ar face o declaraţie de credinţă faţă de cei de acolo şi scrie aceasta în scrisoare şi o întăreşte cu puterea documentului scris“], Scnsoare către Calecas, Angel. gr. 66, fol. 134—134v.

332 Ανελεΐν δή με τιχτι καί φονικοίς άνδράσι χρησάμενοι [„...din partea unor oarecare ucigaşi ce mă ameninţau cu moartea...“], Raport, p. 89.

333 Cf. Ioan Calecas, Interpretarea Tomosului, PG, CL, 90 IA; loc tradiţional al întrunirii sinoadelor încă din sec. al IX-lea cel puţin (cf. E.M. Αντωνιάδης, Έκφρασις τής άγιας Σοφίας, Atena, 1908, pp. 322-328).

334î n ceea ce-1 priveşte, că sinodul din august a fost convocat într-adevăr de patriarhul însuşi (Ist., Π, 40, ed. Bonn, p. 556).

citească un pasaj din Sfântul Vasile despre imposibilitatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu;[335] este singurul gest al patriarhului pe care Akindin îl consideră favorabil antipalamiţilor. Apoi, a acceptat să-l susţină pe Palama până la capăt: izvoarele palamite îl declară într-adevăr că fiind în mod făţiş favorabil monahilor,[336] în timp ce ar fi putut să-l prezinte ca pe un simulator, aşa cum descriu atitudinea lui Akindin dinainte de iunie 1341. În afară de lectura din Sf. Vasile, nici Akindin însuşi nu pomeneşte de vreun act anume al patriarhului în favoarea sa; ba dimpotrivă, se plânge de violenţele la care ar fi fost supuşi el şi adepţii săi, fără a menţiona vreo intervenţie a patriarhului pentru a-l proteja.[337] În sfârşit, într-o scrisoare către George Lapithes datând din 1342, menţionează ca un fapt nou antipalamismul lui Calecas.[338] În sfârşit, în

---

335 Akindin, Raport, ibid.

336 Vezi în special Filotei, Encomion, col. 596 BC; cf. şi Marcu: Tην θείαν έκείνηn... σύνοδον, ή τον παναγιώτατον ημών καί οικουμενικόν πατριάρχην ειχεν έπί θρόνου καθήμενον, δικαστήν των Λεγομένων άκριβέστατον, στάθμην αλήθειας, είπε τις αν, πάσι νομοθετοϋντα [„Acest dumnezeiesc... sinod, care l-a aşezat pe tron pe preasfântul nostru patriarh ecumenic, judecător cu acribie al celor spuse, măsura adevărului, acesta a spus, legiuind pentru toţi“], Apel către Calecas3 Coisl. 288, fol. 305v. Cum Akindin nu spune nimic în legătură cu aceasta, nu există motiv suficient pentru a presupune, ca B.-J. Loenertz, că Ioan Calecas ar fi părăsit adunarea înaintea pronunţării sentinţei împotriva adversarului lui Palama („Dix-huit lettres de G. Acindyne“, în Or. Chr. Per.) XXHI, 1957, p. 117). Ceea ce a îngăduit patriarhului să nege existenţa legală a dezbaterilor din august a fost modul în care va dispune redactarea Tomosului, fără a se menţiona aceste dezbateri. Dar aceasta este o problemă politică (cf. Infra).

337 Raport) ibid.

338 După octombrie 1341, scrie el, într-adevăr, patriarhul „s-a întors“ pentru a-1 combate pe Palama. (Στραφείς από των άλλων φροντίδων..., άντέστη καί προς τήν παλαμναίαν πλάνην [„S-a întors de la gândurile

Raportul său omite să relateze exact ce s-a petrecut la sinodul din august[339], şi aceasta din pricină că sinodul l-a condamnat şi pe el şi l-a pus să semneze un act în care declara că acceptă decizia sinodală împotriva lui Varlaam şi respinge învăţăturile sale despre lumină.[340] Nu a făcut-o fără reticenţe, iar mulţimea prezentă la şedinţă nu-şi ascundea dezaprobarea faţă de el.[341]

Această condamnare explicită, confirmată, evident, de toate izvoarele favorabile lui Palama, va avea consecinţe importante în perioada războiului civil, între 1341 şi 1347: împărăteasa Ana, care cel puţin la început nu a obiectat faţă de campania dusă de Akindin împotriva lui Palama şi adepţilor săi, se va opune categoric hirotoniei

---

sale..., s-a pornit împotriva înşelăciunii palamite“], Marc. gr. 155, fol. 54v).

339 Όσα μέν ούν καταστάντων ημών είς την σύνοδον έρρήθη καί γέγονε, περιττόν έστιΛέγειν [„Toate câte au venit asupra noastră şi s-au întâmplat la sinod, fiind noi acolo, este mai mult decât se poate spune“], ibid.

340 Un extras din acest act este reprodus de Palama: Αποδεχόμεθα καί εκ ψυχής άσπαζόμεθα καί την επί τή παρουσία τού εύσεβεστάτου καί μακαρίτου καί αοιδίμου βασιΛέως ήμών συναθροισθεΐσαν σύνοδον, καί άπελέγξασαν καί άποπέμψασαν όσα τφ Βαρλαάμ περί τού απροσίτου καί θείου φωτός της μεταμορφώσεως ειρηται βλασφήμως καί κακοδόξους [„Am fost primiţi, ni s-a urat bun venit din suflet, iar sinodul adunat în prezenţa preacredinciosului şi fericitului şi demnului de laudă Basileu al nostru a refuzat şi a respins toate câte a spus Barlaam în mod blasfem şi eretic despre lumina dumnezeiască şi neapropiată a schimbării la faţă“], Contra lui Akindin, VI, 2, Coisl. 98, fol. 150v.

341 Vorbeşte chiar el despre aceasta (δήμου φοράν καί μανίαν [„opoziţia şi protestul poporului“]) relatând cum îi înapoiau palamiţii reproşul de diteism pe care-1 lansase împotriva lor (ώς άρα ημείς ταϋτα, ούκ έκεΐνοι φρονοΐεν [„aşadar că noi gândeam acelea, nu aceia“], Contra lui Palama, I, Monac. gr. 223, fol. 114v). In Raportul său, el relatează că doi monahi, adepţii săi, au fost loviţi de mulţime (ed. USPENSKI, p. 89).

acestuia întru diacon, ca fiind un act anticanonic, întrucât sentinţa pronunţată împotriva sa nu fusese anulată în prealabil.

Condamnarea lui Akindin este omisă de *Tomos* care, în general, nu suflă niciun cuvânt despre al doilea sinod, din august 1341, ci se mulţumeşte să relateze dezbaterile din iunie. Această formă dată documentului a permis antipalamiţilor să ignore câtva timp condamnarea lui Akindin, iar câtorva istorici moderni să vorbească despre un „conciliabul palamit din luna august"[342]. Cum se explică această tăcere? Scrisoarea anonimă a unui palamit, datând în jur de 1342, o explică prin dorinţa monahilor de a-i lăsa lui Akindin posibilitatea de a se pocăi.[343] Este însă cert că determinante pentru redactarea *Tomosului* în forma pe care i-o cunoaştem au fost raţiunile politice.

COMPLICAŢII POLITICE

După moartea lui Andronic al III-lea, doi pretendenţi la regenţă, Cantacuzino şi patriarhul Ioan Calecas, îşi disputau puterea.[344] Nimic nu arată că această luptă politică ar fi coincis, începând din acel moment, cu convingerile doctrinare ale celor doi protagonişti. După

---

342 M. JUGIE, „Palamite (controverse)", col. 1784.

343 Έφείσαντο δ'οl μοναχοί όνομαστί τούτον (Akindin) έκδούναι αίς άραΐς καί ό διδάσκαλος αύτοϋ περιέπεσε, μετάνοιας τόπον έν τοίς εξής αύτω τηροϋντες [„.Călugării l-au atacat pe nume pe acesta (Akindin) că a renunţat la rugăciune şi că învăţătorul lui a căzut, având însă grijă să-i lase în cele din urmă posibilitatea pocăinţei"] (Chalc. Panagh. 157, fol. 287). Autorul scrisorii este palamit; corespondentul său încercase să-l convingă pe filosoful cipriot George Lapithes să-l combată şi el pe Palama. Anumite pasaje din scrisorile inedite ale lui Akindin ne fac să credem că acest corespondent ar putea fi Iachint, viitor arhiepiscop antipalamit al Tesalonicului.

344 Această luptă a început încă din 18 iunie (Gregoras, Ist., XII, 3, ed. Bonn, II, 579).

cum am văzut, Calecas nu pare a fi fost prea entuziast în a-i susţine pe antipalamiţi în acea perioadă. Dimpotrivă, el însuşi ne spune că a refuzat să confere vreun caracter oficial sinodului din august, din două motive:

1° Pentru a nu lua o hotărâre dogmatică.

2° Pentru a nu-i recunoaşte lui Cantacuzino cinstea de a fi prezidat un sinod, această onoare fiind o prerogativă imperială.[345]

Calecas a acceptat deci să publice un document pentru a ratifica victoria monahilor, cu condiţia să nu se menţioneze sinodul din august prezidat de Cantacuzino.[346] Puterea patriarhului la acea epocă era aşadar destul de mare pentru a-l sfida pe Marele Domestic şi a-i impune tăcerea asupra unui sinod la care a acţionat ca împărat *de facto* şi care ar fi putut constitui pentru el un precedent preţios dacă, de pildă, semnătura sa ar fi apărut în josul *Tomosului*. Un cantacuzinist ca Filotei interpretează evenimentele din august exact în sensul acesta: „Admirabilul împărat, scrie el vorbind despre Cantacuzino, era prezent – chiar dacă atunci nu era încă investit cu

---

345[„De aceea, am socotit că acela chemat de ei pentru aceasta şi care ne-a constrâns să îi înscriem numele în el, dorind această cinste, aduce o scădere a cinstei şi măreţiei împărăteşti“], Interpretarea Tomosului, PG, CL, col. 901 B.

346 Trj οικεία φιλανθρωπία χρησάμενος, κατένευσας μεν γενέσθαι. γράμμα αύτοΐς, ού μην εις έτερόν tl πλήν εις ανατροπήν μεν τού Βαρλαάμ, αύτούς δε μή αποβλήτους τής Εκκλησίας δοκεΐν [„Proclamând propria iubire de oameni, a consimţit să li se trimită o scrisoare, nu din alt motiv, decât răsturnarea lui Varlaam, dar pe ei nu i-a considerat lepădaţi de Biserică“] (Akindin, Raport, p. 89). Έζήτησε δε έπειτα καίήνάγκασεν ϊνα ποιήσωμεν γράμμα τοίς μοναχοίς, χάριν τών λαληθέντων πρότερον, καί έπενεύσαμεν εις τούτο [„După aceea a căutat şi a avut nevoie să scriem o scrisoare călugărilor, din pricina celor spuse mai înainte, şi am consimţit la aceasta“] (CALECAS, Interpretarea, col. 901 B).

puterea; mai bine zis, deţinea puterea şi conducea treburile statului; doar diadema şi denumirea de împărat îi mai lipseau – şi ocupa locul admirabilului împărat fratele său (Andronic al III-lea).”[347]

Tocmai această stare de fapt nu voia patriarhul s-o admită şi a făcut în aşa fel încât *Tomosul* să nu pomenească nimic despre aceasta.[348] Documentul este, într-adevăr, redactat după dorinţa lui Calecas, ceea ce dovedeşte încă o dată că patriarhul, dacă ar fi vrut, ar fi putut şi să-i dea un colorit mai puţin palamit. Dar, considerând probabil controversa oricum închisă prin triumful monahilor, a aprobat un text redactat poate chiar de Palama[349] la care a pus să se adauge interdicţia formală de a readuce problema în discuţie.[350] Monahii nu puteau dori ceva mai bun.

Calecas i-a acoperit de altfel cu diferite favoruri, poate pentru a le câştiga sprijinul în lupta sa de influenţă cu Cantacuzino. De la Palama aflăm într-adevăr că patriarhul i-a oferit lui însuşi scaunul episcopal al Monembasiei şi, în faţa refuzului său, l-a numit acolo pe bunul său prieten, Isidor, propunându-i lui Palama mitropolia Tesalonicului.[351] Vom vedea, pe de altă parte, că

---

347 Encomion, col. 601B; cf. Tomosul sinodal din 1347, MIKLOSICH et MULLER, I, 246.

348a I doilea patriarhat al lui Calist (1354-1363), s-a pus o copie în locul originalului (Miklosich et Muller, I, 354-355).

349 Preambulul Tomosului reia chiar expresiile lui Palama, iar textele patristice citate acolo sunt identice cu cele la care învăţatul isihast se referă în Triade.

350 PG, CLI, 692AB; cf. Akindin, Raport, p. 90.

351 Palama relatează aceste evenimente în Respingerea Tomosului lui Calecas, unde vorbeşte despre sine la persoana a III-a: μετά τάς συνόδους άμφοτέρας έκείνας καί τον έπ'έκείνας τόμον, ύστερον ούκ ολίγον χρόνον, ύποψηφίους Μονεμβασίας τόν τε Παλαμάν, καθ'ού νϋν

învăţatul isihast rămas la Constantinopol după sinoade a jucat un rol de seamă în conciliabulele politice care au însoţit lovitura de stat ce a avut loc în octombrie 1341: este evident că autoritatea şi influenţa sa erau foarte mari şi că victoria sa pe plan religios fusese deplină.[352]

TOMOSUL SINODAL

În textul publicat al *Tomosului,* titlul menţionează, e adevărat, că mai multe sinoade au luat decizii în cazul lui Varlaam şi al lui Akindin (τόμος γεγραμμένος επίΐαΐς... συνόδοις... [„tomos scris... în timpul sinoadelor”]), dar

---

μαίνεται, καί τον αύτώ συνηγωνισμένον έν πάσιν ιερόν Ισίδωρον [Ήσίδωρον ms\ μετά πάσης ποιείται της Εκκλησίας... συν πάσι τοίς άρχιερεϋσιν... Αλλά τόν μεν Παλαμάν πολλά βιασάμενος καί δl7εαυτού καί δι'έτέρων πλεΐστα παρακαλέσας, ώς ούκ είχε κατά τούτο πειθόμενον, καί μάρτυρες τούτου μετά πολλών έτέρων καί των Μονεμβασιωτών οι τηνικαύτα παρόντες, ώς ούν μη κατά τούτο πειθήνιον είχε, Θεσσαλονικεύσιν έπιστήσειν ίσχυρίζετο, βίς* μείζονι δέξασθαι πείθει την τούτων ίεράν πρόστασα [„după acele două sinoade şi tomosul scris în timpul lor, dar nu după puţin timp, fiind Palama eligibil pentru scaunul episcopal din Monembasia, (Calecas) fiind acum furios împotriva lui, cu întreaga Biserică este ales Isidor, sfânt întru toate, şi care lupta de partea lui Palama... cu toţi arhiereii... Dar Palama dorea lucruri înalte şi a cerut ceva mai mult şi pentru sine, şi pentru alţii, căci nu fusese convins să accepte Monembasia, şi mulţi alţii dintre cei din Monembasia, fiind atunci de faţă, mărturisesc că nu fusese docil să accepte; atunci Calecas i-a propus Tesalonicul, şi cu mai multă insistenţă l-a convins să accepte scaunul sfânt al acestora“], Coisl. 99, fol. 140v—141. David Dishypatos confirmă aceste fapte (Poeme contre Akindin, ed. R. Browning, p. 726; cf. observaţiile foarte juste ale editorului, p. 718).

352 Τις γάρ ούκ οίδεν ώς προ της εμφυλίου στάσεως και συγχύσεως, καί παρά της Εκκλησίας καί παρά τής βασιλείας πολλή τις ήμίν ύπήρχε φιλοφροσύνη καί σχεδόν ημέρας έκάστης εύκλεείς άναρρήσεις [„Căci cine nu ştie că în schimbul stării sociale şi al înrudirii de neam, şi din partea Bisericii şi a curţii împărăteşti ne-am bucurat de multă dragoste şi aproape în fiecare zi de onoruri publice“], Palama, Scrisoare către Dionisie, Coisl. 98, fol. 209.

acelaşi titlu stăruie asupra prezenţei lui Andronic al III-lea (προκαθημένου καί τού θειοτάτου βασιλέως, έως ού περιήν [„aşezat în faţa preadumnezeiescului împărat”]) singura care dă valoare deplină deciziilor. Mai multe versiuni inedite ale Tomosului poartă un titlu mai lung, care lămureşte şi mai bine natura documentului; după titlul publicat găsim următoarea adăugire: την μεν άπόφασιν έξενηνεγμένην παρουσία βασιλική, τον δε τόμον μετά θάνατον αυτού έκτεθέντα [επειδή εφεξής μια έβδομάδί *έ*ζησε, νοσών γάρ ήν] καί ύπογραφέντα κατά μήνα Αύγουστον τής έννάτης ίνδικτιώνος τού ςωμθ έτους [„decizia a fost rostită în prezenţa împăratului, însă tomosul a fost publicat după moartea lui – fiindcă după aceea a trăit numai o săptămână, căci era bolnav – şi a fost scris de-a lungul lunii august a anului 1341”]. Este evide[353]ni că pentru redactorii documentului, „decizia” (ănocpaaic) *nu a putu*t fi luată decât în prezenţa lui Andronic al III-lea, chestiunea succesiunii sale nefiind încă reglată în august 1341. Sinodul din august nu luase aşadar „decizii”, ci doar îl făcuse pe Akindin să intre sub incidenţa condamnării din iunie: „dacă ar voi cineva să ridice împotriva monahilor aceleaşi acuzaţii pe care le-a ridicat Varlaam împotriva lor... oral sau în scris... va cădea sub aceeaşi condamnarcă109. Iată de ce scrierile contemporane cu Palama vor tinde toate să dovedească faptul că Akindin era „varlaamit”, ceea ce nu este foarte exact.

Semnarea *Tomosului* nu s-a petrecut însă fără dificultăţi. Palama şi Iosif Kalothetis povestesc că akindiniştii au făcut totul pentru a-i împiedica pe arhierei

---

353 Acest titlu se află în Patm. 423, s. XV (Sakkelion, Πατμίακή Βιβλιοθήκη, p. 189) şi Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, fol. 161 (cuvintele în ghilimele sunt pe marginea acestui ultim manuscris).

să facă asemenea patriarhului, care a semnat primul. Cu toate acestea, încă din luna august au semnat şapte ierarhi, pe lângă patriarh.[354] Aceştia au fost Grigorie al Sardesului, Grigorie al Dyrrachionului, Nil al Lacedemoniei, Isaac al Madytei, Malachie al Methymnei, Macarie al Vicinei şi Atanasie al Cyzicului.

Numele lor se regăsesc, într-adevăr, în două din cele mai bune copii ale *Tomosului*.[355] Semnătura lui Atanasie al Cyzicului nu a fost obţinută prea lesne: acesta avusese necazuri la sinodul din iunie, adunarea refuzase să citească documentele pe care le adusese, mai târziu nu a fost chemat să participe la redactarea *Tomosului* şi a cerut un răgaz pentru a-l semna. Pe de altă parte, i se aduseseră scrieri falsificate (7 iaoa Kxaoay Liva) ale lui Palama, care-i dăduseră o idee greşită despre opiniile acestuia; abia după ce a citit versiunea autentică a operelor teologului isihast şi-a pus semnătura în josul *Tomosului.m*

„SCRIERILE FALSIFICATE".

Care erau aceste „scrieri falsificate" ale lui Palama despre care ne vorbeşte Atanasie al Cyzicului? Găsim

354 PG CLI, 691D-692A; Akindin îi scrie la rândul său lui Lapithes: ημάς ώς παν τη ταύτα τώ Βαρλαάμ φρονούντας, έκκηρύκτους έπιτίθετο τής ’Εκκλησίας [„gândind noi că acestea ţin întru totul de poziţia lui Varlaam, am fost expulzaţi din Biserică“], Marc, gr. 155, fol. 53.

355 Vindob. Jur. gr. 7, fol. 223 (Lambecius, Commentaria..., Vindobonae, 1674, VI, 30) şi Laur. Plut. VIII, cod. VIE, s. XIV, fol. llv (Bandini, Catalogus..., I, 344-345 = PG, CLIV, 699CD). Palama confirmă că erau şapte semnatari, inclusiv Atanasie al Cyzicului (Scrisoare către DaniiJ Coisl. 99, fol. 99v). Alte copii îl adaugă pe Lavrentie al Alaniei (Laud. gr. 87, fol, 208; Ivir. 386 = Athon. 4506; cf. Lambros, II, 120 şi PORFIRIE USPENSKI, op.dt., p. 704, care-1 omite din lista sa pe Grigorie al Dyrrachionului). Variantele în lista semnatarilor sinoadelor din acea epocă se explică, aşa cum vom vedea pentru Tomosul de la 1351, prin timpul pe care-1 necesita trimiterea textului în eparhii.

răspunsul în operele inedite ale marelui isihast care, de-a lungul întregii controverse care se va continua în timpul Războiului civil, din 1341 până în 1347, îl va acuza pe Akindin că răspândeşte citate false din operele sale. Ar fi cu neputinţă de citat aici toate pasajele din Palama în care se menţionează aceste fapte. Nu vom lua decât câteva la întâmplare. În *Apologia* sa publicată la sfârşitul anului 1341, Palama scrie deja că Akindin, de îndată ce Varlaam a părăsit Bizanţul, scotea anumite fraze din context, înlătura unele cuvinte şi adăuga altele noi, pentru a le falsifica sensul.[356] În altă parte, dă exemple concrete de asemenea falsificări, iar cel care-i revine cel mai adesea sub condei este tratamentul aplicat de Akindin unei fraze din scrisoarea pe care i-o scrisese Palama chiar lui, la începutul lui 1341, de la Tesalonic: Έστίν άρα θεότης ύφείμένη κατά τούς θεοφόρους θεολόγους, ώς κάνταϋθα ειπεν ο μέγας Διονύσιος, ή θέωσις, δώρον ούσα τής ύπερκει, μένης ούσίας τού Θεού, καί μάτην νυν ο Βαρλαάμ την διθεΐαν περιαγγέλλει. δήθεν καθ ήμών. „Aşadar, îndumnezeirea este o dumnezeire inferioară, potrivit teologilor purtători de Dumnezeu, aşa cum spune aici marele Dionisie[357], pentru că ea este un dar al fiinţei

356 Έστιν ă των ήμετέρων γραμμάτων παρασπάσας καί πολυτρόπως κακουργησας, ύφαιρέσεσί τε καί προσθήκαις καί παρεξηγήσεσι. τα αύτά τω Βαρλαάμ άντίκρυς λέγων καί ποιων [„Cele din scrierile noastre sunt scoase din context şi falsificate, spunând şi făcând exact aceleaşi lucruri precum Varlaam, prin omisiuni şi adăugiri şi interpretări strâmbe"], Coisl. 99, fol. 19.

357 Referire la un pasaj din Scrisoarea lui Dionisie către Gaios: εί θεότητα καί αγαθότητα νοήσαις αυτό το χρήμα τού αγαθοποιού καί θεοποιοϋ δώρου, ... καθ' ό θεούμεθα καί άγαθυνόμεθα [„dacă tu consideri ca fiind dumnezeire şi bunătate însăşi acţiunea darului binefăcător şi îndumnezeitor,... prin care ne îndumnezeim şi devenim buni"], Ep. II, PG, III, 1068-1069.

transcendente a lui Dumnezeu. Varlaam ne acuză deci în van de diteism."[358] După cum explică Palama, Varlaam îl acuza deja de diteism şi lansase el însuşi termenul de θεότης ύφείμένη pentru a caracteriza învăţătura palamită despre har; Palama îi răspunde citându-l pe Dionisie că termenul ύφείμένη nu este acceptabil decât cu condiţia să afirmi că harul este şi dumnezeire, întrucât el este viaţa Dumnezeului unic, împărtăşită oamenilor.[359] Or, Akindin, scriind o *Respingere* a scrisorii lui Palama şi citând acest pasaj, opreşte citatul după U7 iQKL – prr) e, ceea ce, evident, face ca acest participiu să se raporteze la un substantiv OOTrâog, subînţeles[360]: Palama pare a vorbi astfel despre două Dumnezeiri, una transcendentă (u7 iQKiLivr), cealaltă inferioară cu (pLprr]). Aceasta va fi principala acuzaţie pe care i-o vor aduce adversarii săi şi este important să constatăm încă de pe acum că această expresie nu-i aparţine şi că a negat întotdeauna cu indignare că el i-ar fi autorul.[361]

---

358 Ed. Meyendorff, dans: Θεολογία, XXIV, 1953, p. 577.

359έ φημεν, μάΛΛον δέ, τού Βαρλαάμ είπόντος, προς μεν την λέξιν ούκ ήξιώσαμεν ημείς, προς δέ την εύσεβή τούτο μετηνέγκαμεν διάνοιαν [„am vorbit de una inferioară şi de alta superioară, mai precis, Varlaam a inventat aceste expresii, dar nu ne-am preocupat de cuvinte, ci ne-am îndreptat atenţia asupra înţelesului drept-credincios al acestui concept"], Contra lui Akindin, Π, 9, Coisl. 99, fol. 53.

360 Monac. gr. 223, fol. 35. In comentariul nostru la textul scrisorii, am legat iniţiativa falsificării de un antipalamit ulterior, Nifon (Θεολογία, ibid., p. 564). De fapt, această iniţiativă îi aparţine lui Akindin, care continuă să se slujească de citate inexacte din Palama în scrierile sale posterioare.

361 Ούτως ούδέ δύο θεότητας λέγομεν ήμείς, ούδ'ύπερκειμένην τε καέ ύφειμένην, άλλα μίαν ούκ έν ούσία δέ μόνον, άλλ'έν τη διά πάντων τελειότητι θεορουμένην [„Astfel, noi nu afirmăm nici două dumnezeiri, nici una superioară şi alta inferioară, ci una singură, dar nu numai în fiinţa divină, ci şi în desăvârşirea care se vede în toate"], Scrisoare

Nu trebuie să presupunem că de la bun început Akindin ar fi vrut cu bună ştiinţă să falsifice scrierile lui Palama; el doar căuta la acesta pasaje care ar fi putut confirma propria sa interpretare a palamismului şi, cum se întâmplă adesea în asemenea cazuri, citatele scoase din contextul lor imediat i-au servit să dovedească inversul a ceea ce Palama voia să spună în realitate... Ştim, pe de altă parte, că astfel de culegeri de citate confecţionate de antipalamiţi au circulat în Bizanţ, iar Atanasie al Cyzicului a putut fi înşelat de una dintre ele.[362]

Akindin şi un mic grup de prieteni au fost chiar singurii care s-au opus în 1341 teologiei palamite. Până şi Nichifor Gregoras, în elogiul funebru al lui Andronic al III-lea, pe care l-a rostit la palat, pomeneşte de discursul pe care defunctul împărat îl rostise la sinodul din 10 iunie pentru a condamna învăţăturile perverse (διεφθορότα δόγματα) ale lui Varlaam.[363] Este aşadar evident că prima reacţie a Bisericii Bizantine în ansamblu a fost net favorabilă lui Grigorie Palama şi am văzut că victoria sa nu s-a datorat vreunei lovituri în forţă a lui Cantacuzino:

---

către Daniile Coisl, 99, fol. 100. Cf. în Θεολογία, ibid., pp. 564-566, alte pasaje asemănătoare din Palama.

362 O culegere de acest gen se află în Barber. gr. 291, ff. 216v—218, cu titlul Τού διαβόητου καί πολυθέου Παλαμά [Ale vestitului şipoliteistului Palama~\\ Citatul din scrisoarea către Akindin se află la loc de cinste, în aceeaşi formă incompletă. Toate celelalte texte ale culegerii se regăsesc la autorii antipalamiţi, care s-au slujit de colecţii asemănătoare pentru a respinge învăţătura lui Palama.

363 Ist., XI, 11, ed. Bonn, I, 564. Filotei citează acest pasaj din Istorie pentru a dovedi că Gregoras, în 1341, era „în acord cu Biserica lui Hristos“ (Contra lui Gregoras, VI, PG, CLI, 920D-921A). Gregoras nu a făcut nimic nici pentru a se opune în august condamnării lui Akindin şi-şi recunoaşte atitudinea de tergiversare de atunci (cf. R. GuiLLAND, op. cit., p. 21).

patriarhul o aproba şi el, dacă nu din convingere – Calecas şi-a schimbat atât de des părerea, încât nu pare să fi avut vreuna vreodată –, măcar din interes. Astfel, Akindin nu putea face altceva decât să pună în circulaţie pe furiş scrieri antipalamite al căror succes relativ provenea mai ales din neînţelegerile pe care le provocau cu privire la adevărata gândire a marelui isihast, neînţelegeri care au persistat uneori chiar până în zilele noastre.

Doar împrejurările politice au întârziat triumful definitiv al palamismului şi au dus la apariţia unui număr considerabil de scrieri polemice, dintre care doar o parte au îmbogăţit cu adevărat tradiţia teologică a Bizanţului. Palama însuşi, încă din 1341, îşi enunţase doctrina cât se poate de limpede în *Triadele* sale, opera esenţială a vieţii sale, şi nu va putea decât să repete mereu aceleaşi argumente, fie în scrisori personale, adresate diferitelor personaje ale vremii, fie în scrieri polemice, în care va elabora o terminologie teologică mai mult sau mai puţin stabilă. Cu toate acestea, pentru a-i înţelege cu adevărat gândirea, trebuie să ne referim la operele sale dintâi îndreptate împotriva lui Varlaam: acolo a fixat cadrele unei adevărate teologii existenţiale, pe care nu va face decât să le precizeze în scrierile sale ulterioare scrise pentru a-i respinge pe epigonii filosofului calabrez.

Capitolul al patrulea

PERIOADA RĂZBOIULUI CIVIL (1341 – 1347) SITUAŢIA POLITICĂ

La moartea sa, în ziua de 15 iunie 1341, Andronic al III-lea Paleologul lăsa un urmaş în vârstă de numai nouă ani şi o văduvă, împărăteasa Ana de Savoia, principesă apuseană nepregătită să se descurce în labirintul politicii bizantine. Încă din 18 iunie, s-au manifestat doi pretendenţi la regenţă: patriarhul Ioan Calecas, susţinut

de Alexis Apokaukos, şi Marele Domestic Cantacuzino. Primul se prevala de un document scris pe care Andronic al III-lea i-l dăduse lui şi membrilor sinodului în 1334, în momentul întronizării sale ca patriarh: împăratul, spunea documentul, încredinţa Bisericii grija de a veghea asupra soţiei şi copiilor săi în caz de tulburare politică.[364] În Bizanţ exista, într-adevăr, o tradiţie potrivit căreia patriarhul Constantinopolului era păzitorul oficial al continuităţii dinastice. În această calitate combătuse Arsenie uzurparea lui Mihail al VIII-lea Paleologul, iar Ioan Calecas s-a referit explicit la memoria acestuia, făgăduind să facă chiar mai mult decât el: pentru a evita să i se forţeze mâna, ca lui Arsenie, el, Calecas, va lua asupra lui sarcina tuturor afacerilor civile, împreună cu împărăteasa Ana.[365] Patriarhul pretindea astfel o regenţă asemănătoare celei exercitate de Nicolae Misticul în sec. X.

Argumentele lui Cantacuzino se întemeiau mai ales pe prietenia pe care i-o purtase Andronic al III-lea şi pe puterea pe care o exercitase în fapt încă din timpul vieţii împăratului. Legăturile care-l uneau de basileul defunct erau cele ale unui fel de fraternitate spirituală, care i-au permis să afirme de-a lungul întregii sale domnii – contestată la început, apoi universal recunoscută – că nu

---

364 Gregoras, Ist., X, 7, ed. Bonn, I, 496.

365 Κλύδωνας άτεκμάρτους έπεχεθήναι τοίς τών "Ρωμαίων πράγμασιν..., δι αφέλειαν και ραθυμίαν τού τηνικαύτα πατριαρχεύοντος Αρσενίου. Έγώ τοίνυν άντιλήψομαι τών κοινών, όμοϋ ττ\ βασίλίδι πραγμάτων [„Pe când Arsenie îşi exercita funcţia de patriarh cu simplitate şi superficialitate, valuri învolburate apăsau afacerile publice ale bizantinilor. Eu, aşadar, am condus afacerile civile împreună cu împărăteasa în mod diferit"], ibid., XΠ, 3, ed. Bonn, Π, 579. D. Stăniloae insistă pe bună dreptate asupra rolului nefast jucat în controversa teologică de ambiţiile politice ale lui Calecas, op. dt., pp. 120 sq.

leza cu nimic succesiunea legitimă proclamându-se împărat,[366] şi că, acţionând astfel, îşi asuma o demnitate pe care Andronic însuşi i-o oferise.[367]

De fapt, echilibrul politic nu putea fi menţinut, după moartea lui Andronic, decât printr-un *modus vivendi* între cele două forţe aflate faţă-n faţă. După numeroase discuţii mai mult sau mai puţin furtunoase, Cantacuzino şi patriarhul şi-au jurat reciproc credinţă, iar Marele Domestic a părăsit Constantinopolul pentru o campanie militară în Balcani.[368] Se pare că renunţase la orice pretenţie exclusivă, din moment ce, la stăruinţele patriarhului, acceptase ca sinodul din august să nu fie menţionat formal în *Tomosul sinodal* din 1341. Cu toate acestea, în octombrie, Calecas şi Apokaukos, printr-o lovitură de stat neaşteptată[369], l-au îndepărtat complet de la putere.

PALAMA ŞI LOVITURA DE STAT

Grigorie Palama, care se afla la Constantinopol pe când se desfăşurau aceste evenimente, n-a rămas indiferent. Cu prilejul loviturii de stat, el a luat făţiş atitudine împotriva patriarhului. Relaţiile sale de familie, autoritatea duhovnicească şi recenta victorie asupra lui Varlaam îi asigurau lesne acces la conducătorii politici ai imperiului. S-a făcut în faţa lor avocatul lui Cantacuzino, „pe nedrept calomniat", şi a înfăţişat urmările catastrofale ale unui război civil, pe care lovitura de stat avea să-l

---

366 Vezi în legătură cu aceasta studiul lui F. D0LGER, „Johannes VI Kantakuzenos als dynastischer legitimtst“, înAnnales de lInstitut Kondakov, X (Melanges A.A. Vasilev), 1938, pp. 19-29.

367 Cantacuzino, Ist., II, 4Q, ed. Bonn, 559.

368 Gregoras, Ist., XII, 6, ed. Bonn, II, 595.

369 G. OSTROGORSKI, Histoire, p. 533; cf. L. Brehier, Vie et mort, p. 435.

provoace cu siguranţă.[370] în octombrie 1341, Calecas l-a chemat să-i aducă personal la cunoştinţă proiectul său, căutând să-i obţină sprijinul. Palama însă a cerut pace între cele două părţi: atunci ierarhul a avut o asemenea izbucnire de furie împotriva învăţatului isihast, încât marele duce Alexis Apokaukos a fost nevoit să intervină pentru a-l proteja şi a-l asigura de bunele sale intenţii.[371] Scopul esenţial al lui Palama era să păstreze acel *statu-quo*, elaborat cu dificultate după moartea lui Andronic: în toate scrierile sale datând din acea perioadă el se proclamă apărător al „păcii" şi al „bunei înţelegeri" între cele două tabere politice care sfâşiau imperiul. „Ce ne rămânea nouă de făcut, scrie el monahilor de la Athos, când a izbucnit discordia? Să ne întărâtăm compatrioţii unii împotriva altora, sau să-i facem să înţeleagă că sunt mădulare ale aceluiaşi trup şi că nu trebuie să se poarte cu compatrioţii ca şi cu nişte străini...? Astfel ne-a desemnat soarta să fim slujitorul păcii". Pal[372]ama se înscria în tradiţia directă a lui Atanasie şi Teolipt al Filadelfiei atunci când lua parte nemijlocit la treburile politice ale vremii sale. Atitudinea sa nu poate fi explicată printr-o simplificare, precum cea a lui O. Tafrali: „În spatele chestiunii isihaste trebuie... văzute faţă în faţă două partide: de o parte, cea a nobililor şi a celor bogaţi, de

370 Tomosul din 1347, MIKLOSICH et MÜLLER, I, 247; cf. FILOTEI, Encomion, 601D-602A.

371d acă marele duce, păşind între noi, nu ne-ar fi arătat că scopul nostru este folositor şi plăcut lui Hristos"], Scrisoare către Filo tei, Coisl. 99, fol. 169v.

372 Ἀλλα τής στάσεως, ώς μή ώφελε, κινηθείσης, τί ποίεΐν ημάς έδει; Συνεξορμάν κατ' άλλήλων τούς ομοφύλους ή παραινεΐν έταγίνώσκείν ώς άλλήλων μέλη καί μή χρήσθαι τοίς όμογενέσιν ώς άλλοφύλοίς... καί ταϋθ' ή μάς τούς τής ειρήνης είναι διακόνους κεκληρωμένους, Scrisoare către athoniţi, Coisl. 99, fol. 173v.

cealaltă, partida populară”. Chiar d[373]acă adoptăm o concepţie asemănătoare pentru a explica războiul civil dintre guvernul Anei, presupus ocrotitor al săracilor, şi Cantacuzino, conducătorul nobilimii feudale, ar mai rămâne de dovedit că isihaştii s-au alăturat lui Cantacuzino anume pentru că, apărând privilegiile feudale, acesta apăra şi proprietăţile mănăstirilor. Or, am văzut mai înainte că isihaştii bizantini aparţineau unei tradiţii spirituale în general opusă îmbogăţirii monahilor. Pe de altă parte, vom arăta în cursul acestui capitol că nu toţi cantacuziniştii erau palamiţi şi că, de cealaltă parte, guvernul Anei nu a îmbrăţişat niciodată pe deplin nici politica religioasă a patriarhului Ioan Calecas, nici teologia lui Akindin.

Ceea ce l-a determinat pe Palama să intervină în politică a fost mai întâi sentimentul perfect îndreptăţit că disputele interne erau principala cauză a decăderii bizantine. Luându-i apărarea lui Cantacuzino, avea, pe de altă parte, conştiinţa unui fapt pe care, astăzi, cei mai buni istorici îl recunosc: Marele Domestic era „singurul om capabil” să continue „opera de redresare” pe care Andronic al III-lea o începuse cu colaborarea sa.[374] Totodată, şi motive pur religioase au determinat atitudinea lui Grigorie şi a ucenicilor săi, în măsura în care aveau – pe bună dreptate – mai multă încredere în ortodoxia lui Cantacuzino decât în cea a celorlalţi oameni politici bizantini.

De altfel, Palama nu concepea să facă o alegere definitivă între cele două părţi aflate în confruntare. El va arăta întotdeauna în scrierile sale cel mai deplin respect

373 Tesalonicul în sec. XIV, p. 203.

374 L. Brehier, Vie et mort, pp. 434-435.

nu numai faţă de împărăteasa Ana de Savoia, ci şi faţă de marele duce Alexis Apokaukos, principalul adversar al lui Cantacuzino. Cu prilejul discuţiilor furtunoase cu patriarhul, Alexis, aşa cum am văzut, îl apără pe Palama de furia lui Calecas. În scrierile sale din perioada Războiului Civil, Palama îl menţionează în mai multe rânduri pe Apokaukos, şi niciodată în mod defavorabil.[375] învăţatul isihast va respinge de altfel cu indignare acuzaţiile care i se vor aduce cum că ar avea relaţii secrete cu Cantacuzino. Apărător al „păcii”, el nu vrea „să facă politică”, ci să combată nedreptatea şi necinstea de care s-a făcut vinovat patriarhul.

Nu şi-a schimbat părerea nici când Cantacuzino s-a proclamat împărat în Didymoteichon. În Bizanţ nu exista o lege succesorală, aşa cum nu existase nici la Roma: legăturile familiale puteau desemna omul providenţial şi ales de Dumnezeu cum era basileul în ochii bizantinilor. Dar alegerea dumnezeiască se putea manifesta în alt fel, anume prin ceea ce astăzi ne apare drept uzurpare. Aceste două doctrine, juridic ireconciliabile – cea a legitimităţii familiale şi cea a „uzurpării providenţiale” –, au coexistat întotdeauna în Imperiul de Răsărit. îmbrăcând purpura, Cantacuzino putea să se revendice de la numeroşi şi iluştri predecesori; cu toate acestea, a avut grijă să plătească tribut doctrinei legitimităţii, continuând să-l recunoască pe micul Ioan al V-lea drept prim împărat.[376]

PALAMA LA SF. MIHAIL DE LA SOSTHENION

Palama ne dă el însuşi o relatare extrem de amănunţită a faptelor desfăşurate în 1341 – 1342. Ne povesteşte astfel cum, după încercări repetate, dar

375 Potrivit lui Cantacuzino, din contră, Apokaukos, nu Calecas este principalul duşman {Ist., III, 17, ed. Bonn, II, 106-107).

376 Cf. L. BrÉHIER, Les institutions, pp. 17-26.

infructuoase, de a schimba curentul politic de la Constantinopol, s-a hotărât să se retragă la mănăstirea Sf. Mihail de la Sosthenion, pe Bosfor, la câţiva kilometri de la capitală.[377] Departe de intrigile politice din capitală, autoritatea sa nu era mai puţin primejdioasă pentru patriarh, care s-a hotărât să scape de un adversar politic extrem de periculos. Către mijlocul iernii din 1341 – 1342, i-a acordat o anumită libertate lui Akindin să atace teologia lui Palama[378], fără a-i îngădui totuşi să scrie. Aşadar, ideea de a-l folosi pe Akindin pentru a da o lovitură autorităţii morale a conducătorului isihast îi venise deja lui Calecas,

377 Κατά την αντίπεραν μονήν την εις όνομα των ούρανίων αρχιστρατήγων τετιμημένην [„In mănăstirea de pe celălalt ţărm, ridicată în numele arhistrategilor cereşti"], Scrisoare către Filotei, Coisl. 99, fol. 169; aceeaşi desemnare a mănăstirii în Scrisoare către athoniţi, ibid., fol. 174v; această „mănăstire a Sfinţilor Voievozi" este Sfântul Mihail de la Sosthenion, aşa cum vedem după un alt text al lui Palama, unde vorbeşte despre zgomotul pe care-1 făceau corăbiile de pe Bosfor (πολύς εχεί τον χώρον εκείνον θόρυβος, τον προς Εύξεινον πόντον έμπορείας χάριν άναπλεόντων, εκεί τα πολλά συσκευαζο μενών [„mult zgomot este în locul acela, făcut de cei care navighează spre Marea Neagră pentru a face comerţ, multe lucruri aducând de acolo"]) şi îndeosebi despre coloana Sf. Daniel Stâlpnicul (ό στύλος τού τής καρτεριού στύλου Δανιήλ [coloana Sf. Daniel Stâlpnicul]) care se afla „deasupra" mănăstirii (ανωτέρω τής μονής έκεινης [„deasupra acelei mănăstiri"]), Scrisoare către Filo tei, ibid., fol. 171). Aceste texte completează şi confirmă mărturiile citate de R. JANIN, La géographie ecclésiastique, pp. 359-362. Mănăstirea fusese pusă în 13Ş7 sub autoritatea lui Ignatie Kalothetis, care ar putea fi eventual identificat cu isihastul Ignatie, prima victimă a sarcasmelor lui Varlaam la Tesalonic (cf. MIKLOSICH et MÜLLER, I, 168).

378 Μεταδίδωσι παρρησίαν Ακινδύνω τώ πρφην συνοδικώς καταδεδίκασμένω καί χοίς άΛΑοίς τού Βαρλαάμ μαθηταΐς κα'ι θορυβεΐν έφίησι τούτοις καθ’ ημών όση δύναμις [„Ii îngăduie îndrăzneala în cuvânt lui Akindin cel condamnat mai înainte de sinod şi celorlalţi ucenici ai lui Varlaam şi le dă multă putere acestora să facă gălăgie împotriva noastră"], PALAMA, Scrisoare către Pilotei, fol. 169.

dar nu îndrăznea încă să se sprijine făţiş pe monahul condamnat în august.[379]

La începutul lunii martie 1342, un trimis al patriarhului a venit să-l caute pe Palama în mănăstirea sa şi să-i propună un târg: dacă admitea să se întoarcă la Constantinopol pentru a susţine partida anticantacuzinistă, Akindin va fi din nou pus în imposibilitatea de a face rău.[380] Dar cu certitudine Grigorie nu era omul să se lase impresionat de un astfel de şantaj. A răspuns că nu intenţiona să-şi schimbe atitudinea politică şi că această atitudine era conformă adevăratelor interese ale poporului şi împăraţilor (ύπέρ τοϋ γένους καί τών έκ Θεού κεκ Ληρωμένων βασι Λεύειν του γένους ήμών [„pentru popor şi pentru cei aleşi de Dumnezeu să împărăţească peste poporul nostru”]); cât despre Akindin, condamnat oficial de către sinod, patriarhul nu avea decât să-şi facă datoria în legătură cu el (σοί τούτο μελήσει τω κοινφ ποιμένι, μάΛΛον δε άρχίττοιμένι [„aceasta va fi datoria ta ca păstor comun, mai bine zis, ca arhipăstor”]); în ceea ce-l privea, el accepta să se întoarcă la Constantinopol, dar numai după încheierea Postului Mare[381].

LA CONSTANTINOPOL

Într-adevăr s-a întors în duminica Floriilor, pe 24

---

379 Filotei spune că la început Calecas nu înainta decât „încet şi treptat“ în reabilitarea lui Akindin (ήρεμα μεν το κατ’άρχάς καΐκατά μικρόν [„încet şi treptat de la început“]), Encomion, col. 603A); acest punct a fost bine văzut de P. SYRKU, Vremja i zizn\ pp. 122-124.

380ή ρξατο ληρείν καί θορυβείν, όσπερ πρότερον, σου φανέντος μόνον ένταύθα, σφοδρότερον έπιτιριήσαντες, τον Λήρον έκεΐνου κατασιγάσομεν [„fiindcă Akindin a început din nou să vorbească şi să facă zgomot ca odinioară, numai dacă tu te vei înfăţişa aici, lucru pe care noi îl preţuim foarte mult, vom face să tacă vorbăria aceluia“]. Scrisoare către Filotei, fol. 169—169v.

381 Ibid., fol. 169v—170.

martie. Între timp, primise vestea că o delegaţie de monahi athoniţi, avându-l în frunte pe însuşi protosul Isaac, se îndrepta către capitală pentru a negocia pacea cu curtea Anei de Savoia. Aleargă aşadar în întâmpinarea lor, îi primeşte la sosire pe 26 martie[382] şi îi conduce în oraş în propria sa locuinţă, fără a-i însoţi însă la palat.[383]

Delegaţia athonită venise în capitală la cererea expresă a lui Cantacuzino şi consolida poziţia lui Palama.[384] Protosul era însoţit de egumeni, ca Macarie de la Lavra şi Lazăr de la Filoteu, şi de mai mulţi aghioriţi cunoscuţi, printre care Cantacuzino îi aminteşte pe Calist, viitorul patriarh al Constantinopolului, şi Sava de la Vatopedu.

În săptămâna Paştilor, în primele zile ale lui aprilie, Palama s-a dus singur la împărăteasa Ana; această audienţă privată nu a durat mult, patriarhul şi înalţii demnitari vrând să asiste la discuţia care a avut din nou un caracter pur politic şi nu a dus la niciun rezultat. Cu ironie, Palama spune că argumentele principalilor demnitari ai Curţii „nu se potriveau urechilor sale” (ήρξαντο *των* αρχόντων οί μείζους προτείνειν, πώς άν εϊπω, τά ταΐς έμαΐς άκοαις άκατάΛΛηΛα [„cei mai mari dintre arhonţi au început să avanseze, după cum am spus, idei care nu se potriveau urechilor mele”]); aceştia îi reproşau şi că le judeca politica fără a fi la curent cu treburile (σχολάζων καί μακρυνόμενος των ενταύθα, τά τελούμενα ού μανθάνεις [„nefiind implicat în cele de aici, nu cunoşti cele săvârşite”]). Întrevederea s-a încheiat cu câteva cuvinte

382 Filotei, Viaţa lui Sava, ed. cit., pp. 322-323.

383c ă navighează spre oraş, le-am ieşit în întâmpinare şi i-am dus în chiliile mele din oraş, am petrecut aici două zile, dar nu am mers cu el la curtea împărătească“], Scrisoare către Pilotei, fol. 170.

384 Cantacuzino, Ist., III, 34, ed. Bonn, II, 209; cf. Gregoras, Ist., XII, 14, ed. Bonn, II, 620.

diplomatice (ημείς πάλιν μειλίχέοις ώς ένήν χρησάμενοί λόγοις... [„ca şi cum am avea nevoie la sfârşit de cuvinte mieroase”]).[385]

Palama a mai rămas vreo cinci săptămâni în capitală. După 12 mai, s-a întors la Sf. Mihail pe Bosfor.[386] Patriarhul căuta într-adevăr un pretext pentru a scăpa de un adversar cu greutate şi Palama prefera să evite un conflict prea violent. Conform practicii isihaste, nu a locuit chiar în mănăstire: locul nu era potrivit pentru reculegere şi se auzea în permanenţă zgomotul făcut de vâslaşii de pe Bosfor, aşa că a preferat să se retragă pe dealuri, nu departe de coloana Sf. Daniil Stâlpnicul, unde se aflau mai multe sihăstrii.[387]

CONFLICTE CU PATRIARHUL

Între 19 şi 26 mai[388], un funcţionar de la Patriarhie a venit să-l caute la Sf. Mihail. Negăsindu-l, s-a întors în capitală. Palama s-a dus şi el şi a aflat, prin prietenii săi, că fusese întrunit un sinod pentru a cerceta cazul său: participaseră episcopi, partizani ai lui Calecas, precum şi funcţionari civili, majoritatea tineri şi rude ale Irinei Chumnena, văduva despotului Ioan Paleologul, care, sub numele monahal de Evloghia, conducea o mănăstire de călugăriţe la Constantinopol. Aceşti demnitari îl aduseseră cu ei pe monahul condamnat Akindin şi mai mulţi dintre

385 Scrisoare către Filotei, fol. 170v.

386p regătit imediat să ne întoarcem în mănăstirea de pe celălalt ţărm“], Scrisoare către Filo tei, fol. 171.

387 Ό στύλος γάρ τού τής καρτεριού στύλου Δανιήλ ένταύθ' έστίν ίδρύμενος καί ασκητήρια πολλών έτέρων παλαίοτέρων αγίων [„Căci coloana lui Daniel Stâlpnicul este aşezată acolo, ca şi sihăstriile celorlalţi numeroşi sfinţi de dinainte“], ibid.

388 Tή μεθ’ ήν άνήλθομεν έβδομάδί [în săptămâna după care am plecat], ibid.

adepţii săi. Scopul întrunirii, convocată brusc şi în secret, ar fi fost să-l condamne pe Palama şi să treacă la represalii împotriva sa.[389] Se pare că nu s-a făcut nimic în lipsa acuzatului, dar era evident că patriarhul găsise pretextul să scape de Palama: acesta avea să fie condamnat pentru teologia sa. În timpul anului care se scursese de la plecarea lui Varlaam, Grigorie continuase într-adevăr să scrie, respingând învăţătura, mai ales orală, a lui Akindin: *Dialogul* său între un ortodox şi un varlaamit, *Apologia – o* lucrare în trei tratate, un fel de *Triada* împotriva lui Akindin – datează din acea perioadă; poate şi celălalt dialog al său, *Theophanes*. Această activitate polemică îi părea perfect legală, din moment ce nu făcea decât să dezvolte învăţătura sa cu privire la deosebirea dintre fiinţă şi energii, învăţătură deja exprimată cât se poate de limpede în a treia *Triadă* împotriva lui Varlaam şi aprobată explicit de *Tomosul* din august 1341. Cu toate acestea, Calecas voia să-l facă să intre sub incidenţa paragrafului pe care-l adăugase el însuşi la *Tomos* şi care interzicea prelungirea controversei teologice.

Grigorie a rămas în oraş destul de mult timp, schimbându-şi adesea domiciliul[390]. Într-o zi, probabil în

---

389μ όνον, πρά<φ μέν τη σχήματι μετακαλέσασθαι, καταδ^κασθέντα δε συνοδίκώς δήθεν, έμπαιγμφ παραδοθήναίκαι μάστιξιν [„Aşa-zisul sinod, la care au participat arhierei după obicei chemaţi de patriarh, iar în afară de ei nimeni; au participat şi arhonţi înrudiţi cu împărăteasa Chumnena şi alţii dintre cei tineri erau acolo, iar între aceştia se afla Akindin, adus şi acela de stupul ucenicilor lui Varlaam având nu puţini monahi de acest fel, dintre care unii ţineau strâns sub sutane ciomege groase; era multă grabă de a ascunde toate, şi numai tu ai fost chemat, având o înfăţişare blândă, şi ai fost condamnat prin decizie sinodală şi în bătaie de joc ţi s-a aplicat şi o lovitură de cravaşă“], ibid., fol. 171-171Λ

390 ’Αλλοτε δ’ άλλω των φίλων παρών, έντός διήγον τής πόλεως έφ’

iunie, se afla la mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul de la Petra, desemnată ca loc de reşedinţă pentru protosul athonit.[391] Doi trimişi ai patriarhiei (EKKA – auxa TIKoi U7 rr) QTai [„slujitori bisericeşti”]) au venit la el cu poruncă de la împărătească să se prezinte de îndată la palat. Înţelegând că este un şiretlic al patriarhului, Palama a refuzat să-i urmeze: nu se obişnuieşte, spunea el, ca nişte clerici să fie purtători ai unei porunci imperiale. Protosul Isaac l-a trimis atunci pe egumenul de la Filoteu, Lazăr, să ceară lămuriri: este vorba cumva de un nou sinod? în acest caz, Palama nu ar trebui să se prezinte singur, dezbaterile trebuie să fie publice, ca în 1341, şi toţi creştinii, mai ales monahii, să fie convocaţi. Lazăr se întoarce de îndată, însoţit de un nomophylax, pe care Palama îl numeşte şi „judecător al romanilor”, şi de sachelarul Marii Biserici: prin intermediul lor, Calecas îi răspunde protosului că nu are nicio intenţie să întrunească un nou sinod, chestiunea fiind lămurită în 1341, dar are totuşi nevoie de Palama pentru a cerceta unele din scrierile sale. Athoniţii se duc atunci cu toţii, dar fără Palama, la patriarh şi protestează cu vehemenţă faţă de intenţiile acestuia. îi amintesc patriarhului că el însuşi, în prezenţa nomophylaxului şi mai târziu în faţa întregului sinod din 1341, a făcut elogiul lui Palama şi al teologiei sale. *Tomosul* sinodal este acolo pentru a o dovedi. Nici Palama, nici ei nu vor să încalce deciziile sinodale. Calecas nu poate nega fapte atât de evidente şi schimbă vorba: el afirmă că au fost interceptate scrisori ale lui Palama către Cantacuzino[392], dezvăluind

ημέρας συχνάς [„stând la unul şi la altul dintre prieteni, rămânând în oraş pentru multe zile“], ibid., fol. 17lv.

391 B onn, Π, 213 (έν τη μονή ποσαγορευομένη Πέτρα [„în mănăstirea numită Petra“]); v. R. JANIN, La géographie eccl., pp. 435-441.

392 Ταύτ' άκούσας ό πατριάρχης, ύποΛαβών και διακόψας τον Λόγον,

astfel motivul pentru care-l caută pe marele isihast. Monahii neagă aceste fapte, protestează faţă de calomnie şi cer dovezi pentru acuzaţia care se aduce conducătorului lor.[393] Neputând să le obţină, se întorc la mănăstire şi-l sfătuiesc pe Palama să părăsească urgent oraşul.[394] Prezenţa sa în capitală devenise într-adevăr primejdioasă pentru el. Calecas căuta orice pretext pentru a convinge guvernul Anei de Savoia să-l condamne. Teologia nu este pentru el decât un paravan ca să-şi ascundă ura împotriva

---

έτέραν έτράπετο και Λέγείν ήρξατο θυμού πνέων· «Έυρέθη νυν ό Παλαμάς οϊος; Έλήφθη γάρ τις των ύπ'αυτών μοναχών προς τον Καντακουζηνόν άπίών καί γραφάς τού ΠαΛαμά έπκρερόμενος τεσσάρας· δύο μεν γεγραμμένας προς τούς, Άσάνας, δύο δε προς εκείνον αύτόν τον Καντακουζηνόν καί τινά των έκείνου» [„Auzind patriarhul acestea, a întrerupt conversaţia, a abordat alt subiect şi a început să vorbească cu aprindere: «A fost prins acum acest Palama? Căci un oarecare dintre călugării supuşi lui a fost arestat în timp ce se ducea la Cantacuzino purtând patru scrisori ale lui Palama; dintre acestea, două erau adresate lui Asan, două către însuşi Cantacuzino şi un oarecare dintre oamenii lui»“], Palama, Scrisoare către Filotei, fol. 172v.

393 «Τάς κεφάλας ημείς» έφησαν «ύπέρ έκείνου τού ανθρώπου τίθεμεν νϋν, εϊπερ αληθές τούτο συκοφαντία, δέσποτα, συκοφαντία τό πράγμα σαφής· ούδέν ούδέποτ' έκείνος τοιούτον πράττει* όμως εγγύς ή δείξίς ένεχθήτω νϋν ενώπιον ημών ό τών εκείνου νϋν επί τοΐς τοιούτοις ληφθείς» [„Punem capetele noastre, spuneau, pentru omul acela acum, dacă această calomnie se dovedeşte a fi adevărată, stăpâne, căci e clar că aceasta este o calomnie; acesta nu a săvârşit nimic de acest fel niciodată; dacă el (Calecas) a luat lucruri de acest fel de la aceia, să fie adusă, după cum se cuvine, o dovadă cât de cât convingătoare în faţa noastră acum“], ibid.

394 Palama relatează aceste evenimente în două rânduri: o dată în scrierea sa Refutaţia patriarhului Antiohiei (Coisl. 90, ff. 148—148v) şi a doua oară în Scrisoarea către Pilotei (ibid., ff. 172-172v).

„apărătorilor păcii"[395].

LA HERACLEEA

Palama se retrage atunci la Heracleea, „pentru a nu oferi pretexte celor care căutau aşa ceva"[396]. În timpul absenţei sale, un sinod prezidat de Ioan Calecas decide distrugerea scrierilor sale de după august 1341[397]: era o măsură similară aceleia care-l vizase pe Varlaam înainte de publicarea *Tomosului* şi Akindin i-a putut considera pe amândoi la fel de eretici.[398] La acest sinod era prezent şi Isidor în calitate de episcop ales al Monembasiei; a invocat *Tomosul,* dar protestele sale nu au putut influenţa rezultatul dezbaterilor.[399]

---

395 Πάς αύτοίς ό περί τοϋ δόγματος λόγος σκήψίς έστίν, έξευρημένη προς έπίκρυψιν τού μισειν τούς την ειρήνην ποθούντας [„Tot discursul despre dogmă nu este decât un pretext pentru ei, găsit pentru a-şi ascunde ura faţă de cei ce doresc pacea"], Scnsoare către Filotei, ibid, fol. 172v; după Palama, Calecas nu este decât un politician avid de putere (ό καί πατριάρχης καί πολιτάρχης [„şi patriarhul şi magistratul public"], Scrisoare către athoniţi, fol. 174v) şi, aşa cum scrie Iosif Kalothetis pe la 1346, nu a luat măsuri împotriva palamiţilor decât pentru că aceştia se opuneau aspiraţiilor sale la regenţă (ότι ού συνεφηψάμεθα τής μελετωμένης αύτφ τυραννίδος καί τοϋ στασιαστικού φρονήματος [„fiindcă nu se alăturaseră tiraniei şi gândurilor de răzvrătire plănuite de acela"], Vat. gr. 704, fol. 159).

396 Scrisoare către athoniţi, Coisl. 99, fol. 174v.

397 AKINDIN, Raport, p. 91; Scrisoare către Lapithes, Marc. 155, fol. 54v.

398 Ό μέν πρότερον, ό δ’ ύστερον άπελήλαται τής ’Εκκλησίας, μάλλον δε αύτοί την ’Εκκλησίαν άπέδραν [„Unul mai înainte, altul mai pe urmă a fost expulzat din Biserică, mai bine zis ei au fugit din Biserică"], Scrisoare către un necunoscut, ibid., fol. 39.

399 Παρήν καί ’Ισίδωρος, άλλος Παλαμάς, τη συνόδψ..., τον τόμον προβαλλόμενος ώς ταύτά σφιχτί λέγοντα καί ύπό σού καί τής αγίας συνόδου καταισχυνόμενος [„Era prezent şi Isidor, un alt Palama, în sinod..., susţinând că tomosul afirmă aceleaşi lucru ca şi el, dar a fost făcut de ruşine de sfântul sinod"], AKINDIN, Raport, ibid.

ARESTAREA LUI PALAMA

Această primă decizie sinodală privitoare la Palama nu a fost de ajuns pentru ca guvernul Anei să ia măsuri împotriva învăţatului isihast. Nu i s-a dat încă deplină libertate lui Akindin. De abia după patru luni, la sfârşitul lunii septembrie, şi din motive exclusiv politice[400], Grigorie a fost arestat. Un funcţionar imperial, Skoutariotis (Σκουταριώτης, ο έπκτών βασιλικών αναμνήσεων τεταγμένος [„Skoutariotis, însărcinat la Curtea imperială cu nomenclatura”]), a venit la Heracleea cu misiunea de a face o anchetă privind activităţile lui Palama: i-a percheziţionat chilia, căutând scrisori de la Cantacuzino şi l-a interogat pe guvernatorul Heracleei

(τού εις κεφαλήν τής Ήρακ Λείας [„conducătorul Heracleei”]) asupra relaţiilor lui Grigorie. A constatat că Palama petrecuse patru luni în completă izolare şi nu a semnalat în raportul său nicio activitate suspectă a acestuia. L-a dus apoi pe Grigorie la Constantinopol, conducându-l direct la palat, în faţa unei adunări prezidate de împărătează. Arhonţii civili, auzind raportul lui Scoutariotis, l-au declarat pe Palama nevinovat, dar Calecas, după plecarea lor, l-a închis într-o mănăstire. Grigorie a protestat la marele duce Apokaukos, iar acesta a îndepărtat soldaţii pe care patriarhul îi pusese să-l păzească. Atunci se pare că a scris Palama *Scrisoarea* sa *către Gavras* (cf. *Infra*, pp. 357 – 358). Calecas l-a mutat

400 Τό τής Ήρακλείας ήμάς έπαναχθήναι δογμάτων ένεκεν... ούδεμίαν άπολείπεί ψεύδους ύπερβολήν [„Aducerea noastră în Heracleea din cauza dogmelor... nu lasă loc pentru nicio exagerare a minciunii“], Refutaţia patriarhului Antiohiei, fol. 148v;.. .ού δογμάτων ένεκα προόδων ό Παλαμάς ήρχθη [„Nu ridicându-se pentru dogme a fost Palama judecat“], ibid., fol. 149; cf. Gregoras, Ist., XV, 7, ed. Bonn, II, 768.

atunci într-o mănăstire mai aproape de reşedinţa sa şi i-a interzis orice comunicare cu exteriorul. Una din aceste două mănăstiri, se pare că a doua, este cea a lui Hristos-Cel-Necuprins.[401] Palama nu a rămas multă vreme acolo: cu ajutorul simpatiilor personale de care continua să se bucure la Curte, s-a putut duce la Sfânta Sofia, unde a beneficiat, împreună cu şaisprezece ucenici, de dreptul de azil, cerând în zadar întrunirea unui nou sinod.[402] Tulburările pe care prezenţa lor în biserică le-a provocat au prilejuit chiar o πρόσταγμα [poruncă] imperială, datând din martie 1343, care confirma dreptul de refugiu la Sfânta Sofia, dar preciza că aceia în cauză trebuie să evite şederea chiar în biserică şi să se găzduiască în localurile desemnate prin tradiţie pentru refugiaţi.[403] Este greu de

401 AKINDIN, Raport, p. 91; cf. despre această mănăstire: R. JANIN, La géographie ecclés., pp. 518-520. Activitatea antipalamită a lui Calecas din toamna anului 1342 este de asemenea semnalată de către cronica anonimă publicată de B. Gorjanov: în zilele dinaintea cutremurului din 18 octombrie, patriarhul pronunţase mai multe excomunicări (άφορισμών πόλλών τεθέντων παρά τού πατριάρχου [„multe excomunicări decise de patriarh“], Viz. Vrem., Π, 1949, p. 285, rândul 161). Totuşi, de aici nu rezultă că Palama ar fi fost excomunicat încă din 1342; cronica sugerează prin context că ar fi fost vorba de măsuri politice (cf. ibid.y rândul 146).

402 Προσπεφευγέναι τη Έκκλησή πλεΐν ή έξκαίδεκα μοναχών τούς έκκρίτους έβίάσατο ταΐς απειλαΐς, οίς δικαιότατον είναι κρίνας καί αύτός συνδιήγον έφ’ όλοις δυσι μησι [,,A fost constrâns de promisiuni lă- udăroase a se refugia în Biserică împreună cu şaisprezece monahi aleşi, după cum a considerat a fi cel mai drept, şi el i-a condus timp de două luni întregi“], Palama, Scrisoare către athoniţi, Coisl. 99, fol. 175v; δύο διεκαρτερήσαμεν έφεξής ημείς μήνας όλους εν τφ τής τού θεού σοφίας έπωνύμψ ναφ, σύνοδον επικαλούμενοι [„noi am stat încartiruiţi două luni întregi în biserica lui Dumnezeu numită semnificativ Sofia, cerând convocarea unui sinod“], Refutaţia patriarhului Antiohiei, Coisl. 99, fol. 148v.

403 Miklosich et Müller, I, pp. 232-233.

spus dacă această decizie era destinată să-i protejeze pe Palama şi pe prietenii săi, sau a servit drept pretext juridic pentru expulzarea lor. Ştim, în orice caz, că au fost nevoiţi în cele din urmă să părăsească Sfânta Sofia, fiind siliţi s-o facă, şi că Grigorie îl acuză pe patriarh că a fost iniţiatorul acestei violări a privilegiilor bazilicii.[404] Relativa securitate de care se bucura Palama în mănăstiri, şi îndeosebi la Sfânta Sofia, stânjenea politica lui Calecas şi stârnea indignarea lui Akindin care, tocmai atunci, a fost acceptat să-şi prezinte înaintea patriarhului şi a sinodului *Raportul* pe care-l cităm adesea şi care sugerează patriarhului o versiune a faptelor în măsură să-i faciliteze întoarcerea deplină împotriva lui Palama.[405] În aprilie sau mai 1343, acesta a fost închis, ca şi ucenicul său Dorotei, în închisoarea palatului,[406] unde se aflau toţi adversarii politici ai guvernului.[407] întrucât nu fusese condamnat personal pentru teologia sa, învăţatul isihast a fost supus unui regim politic, Calecas reuşind să convingă guvernul să-l aresteze. Dar în calitate de deţinut politic, Palama se afla în afara jurisdicţiei directe a patriarhului, astfel că nu

---

404 Εἶτα μηδέ τούς Ιδία τη Εκκλησία ταύτη κείμενους αίδεσθείς νόμους, ύφαρπάσας ημάς έκείθεν, δημοσία φυλακή παραδίδωσι. [„Atunci nu te-ai ruşinat de legile care ne permiteau să rămânem în acea biserică, ne-ai izgonit de acolo şi ne-ai predat unei gărzi populare“], Scrisoare către athoniţi, ibid.

405 Raportul vorbeşte de Palama, refugiat la Sf. Sofia (φυγάς δεύρο κάθηται εν ασφαλεία [„fugit acolo, stătea în siguranţă“], ed. USPENSKI, p. 92). Cf. R.J. LOENERTZ, „Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne“, în Or. Chr. Per., XXIII, 1957, p. 119.

406 Toate aceste evenimente sunt relatate amănunţit de PALAMA în Reputaţia patriarhului Antiohiei, Coisl. 99, ff. 148v-149v şi în Scrisoare către athoniţi, ibid. ff. 174v-175; cf. FILOTEI, Encomion, 603AC.

407 Gregoras, Ist., XV, 9, ed. Bonn, II, 780; Cantacuzino, Ist., III, 100, ed. Bonn, II, 611-613.

a fost nicidecum împiedicat să-şi expună învăţătura şi să-şi atace adversarii în scris, cu ajutorul lui Dorotei, care-i slujea de secretar.[408] Într-adevăr, guvernul Anei nu împărtăşea predilecţia foarte recentă a lui Calecas pentru teologia antipalamită.

CALECAS ŞI AKINDIN

După întoarcerea silită a lui Palama la Constantinoj>ol, patriarhul se încumetă să-l folosească din plin pe Akindin. În toamna anului 1342, îl primeşte la comuniune pe monahul condamnat în iunie 1341 şi îi îngăduie să scrie tratate teologice împotriva lui Palama.[409] Akindin îşi exprimă satisfacţia în scrisorile sale şi confirmă că până atunci nu putuse desfăşura nicio activitate.[410] De Crăciun, în 1342, urma să aibă loc hirotonia lui Isidor întru episcop pe scaunul Monembasiei, dar Calecas i-a adus o jignire publică, pretinzând din partea lui o condamnare a palamismului în mărturisirea de credinţă care precede hirotonia. În faţa refuzului episcopului ales, îi refuză şi el

---

408 In Paris, gr. 1238, fol. 102v, între cel de-al doilea şi cel de-al treilea tratat Contra lui Akindin figurează versuri în cinstea lui Palama (inc. θεΐοις άριστα...) precedate de aceste cuvinte ale copistului: Τούμόν δίελθών Δωρόθεος εισφέρω.

409 Καί μετά τούτο κοινώνεΐ καί συνάπτει έαυτόν Άκινδύνφ [„Şi după aceasta a intrat în comuniune şi s-a unit cu Akindin"], Palama, Scrisoare către athoniţi, fol. 175.

410 (Palama) φωραθείς εν Ήρακλείιχ τής Θράκης κρυπτόμενος..., ειρκτή παραδέδοταυ.. Ένταϋθά τίνος παρρησίας ήπτα; ημών ό Λόγος καί προύκοψέ tl τού ποΛΛοϋ πρφην σκότους, αύτοϋ tl τού θειοτάτου πατριάρχου γράψαιήμΐν έπιτρέψαντος [(Palama) „căutat în Heracleea Traciei unde era ascuns... a fost aruncat în închisoare... Prin îndrăzneala cui a fost pus acolo? Cuvântul nostru a desluşit ceva din mulţimea de întuneric de mai înainte, însuşi dumnezeiescul patriarh întorcându-se ne-a scris ceva"], Scrisoare către Lapithes, Marc. gr. 155, fol. 54v.

punerea mâinilor şi coliturghisirea.[411] Faptul că Isidor, palamit declarat, a putut să beneficieze atâta timp de privilegiile sale de ipopsifiu constituie o dovadă în plus a caracterului politic şi nu religios al persecuţiilor îndreptate împotriva lui Palama.

Tot în toamna lui 1342 a avut loc şi eşecul total al misiunii athoniţilor la Constantinopol. Încercările lor de a restabili pacea, raportul scris pe care i l-au adresat Anei în acest scop[412] nu au avut niciun succes. Calecas a reuşit chiar să dezbine delegaţia, numindu-l pe Macarie, egumenul Lavrei, mitropolit al Tesalonicului şi făcând astfel din el un anticantacuzinist, operaţiune care nu-i izbutise cu Palama şi cu Isidor. Macarie a fost chiar trimis ca ambasador în Serbia, unde a încercat să-l convingă pe Cantacuzino să se predea.[413] Nu a fost însă antipalamit aşa cum s-a scris[414], iar autorii palamiţi îi pomenesc numele cu

---

411τ ού Χριστού τελουμένων... Απαίτησις γάρ ύμών προς εκείνον ύπήρχεν έν μέση τη Έκκλησή παρασκευασμένων προς την ιερουργίαν, κακείνου συμπαρασκευαζαμένου, μάλλον δε αίρέσεως πρότασίς, ή τοιάποκηρύξαι τα παλάμια δόγματα έγγράφως και διαρρήδην αύτόν..ή της μεθ ’ ύμών καί όλως ιερουργίας έκπεσεΐν [„Acesta trebuia să slujească cu noi în mijlocul celor din marea biserică. Lepădaţi-vă de tot oraşul acesta... Căci cererea voastră către acela s-a făcut în mijlocul Bisericii, în timp ce vă pregăteaţi de slujba cea sfântă, iar acela se pregătea împreună cu voi, mai bine zis de punerea înainte a ereziei..., fie se va lepăda în scris şi explicit de dogmele palamite..., fie slujba cea sfântă împreună cu voi va fi cu totul anulată“], Akindin, Contra lui Palama, VI, Monac, gr. 223, fol. 351v—352; cf. Declaraţia antipalamiţilor în 1317, PG, CL, 880C.

412 FILOTEI, Viaţa lui Sava, p. 324; cf. GREGORAS, /si., XП, 14, ed. Bonn, П, 620.

413 Cantacuzino, Ist., III, 35, 52, ed. Bonn, II, 212, 306-309.

414 P. JOANNOU, La vie de saint Germain VHagiorite, în Analecta Bollandiana, LXX, p. 47.

respect;[415] în cele din urmă, Calecas se pare că l-a depus în 1345, înlocuindu-l cu un akindynist înverşunat, Iachint[416]. Cazul lui Macarie ilustrează încă o dată caracterul preponderent politic al atitudinii patriarhului. Ceilalţi membri ai delegaţiei athonite au părăsit capitala, în afară de Sava, marele ascet de la Vatopedu, care a fost trimis la mănăstirea Chora şi a continuat să-l susţină pe Cantacuzino.[417] În schimb, poziţia sa în controversa teologică a fost rezervată: a refuzat să treacă de partea lui Palama, iar Akindin i-a scris trei scrisori ca să-l felicite pentru aceasta; potrivit conducătorului antipalamiţilor, atitudinea lui Sava a făcut posibilă aprobarea condamnării învăţatului isihast dată în cele din urmă de Ana şi de membrii guvernului.[418] Viaţa lui Sava, scrisă ulterior de Filotei îl înfăţişează drept palamit, dar autorul susţine în

415 FILOTEI, Encomion, col. 579C.

416s emnalează că Macarie a murit la Tesalonic (Encomion, 579C), dar nu pomeneşte de depunerea sa.

417 Cantacuzino, Ist., III, 35, ed. Bonn, 213.

418 [Ή αϊρεσις] δια τής σής άπό τής ήσυχίας ώσπερ τίνος έπίβλέψεως τής φοράς άνεκόπη push back. ού γάρ άνευ τής σής διεγέρσεως, μήτε τήν τής δεσποίνης, μήτε τήν τού θειοτάτου δεσπότου μοϋ τού οικουμενικού πατριάρχου, μήτε τήν τού γενναιότατου πρωτοσεβάστου, μήτε προ τούτων τήν τού πάντα άρίστου μεγάλου δουκός κίνησή γενέσθαικατά τής παρούσης άναισχυντίας περίτό θειον οϊμαι [(Erezia) „a fost împinsă înapoi ca printr-o mişcare a ochilor prin intervenţia ta ca isihast. Socotesc că fără opoziţia ta nu ar fi avut succes acţiunea nici a stăpânei, nici a preadumnezeiescului stăpân al meu, patriarhul ecumenic, nici a întâistă- tătorului, nici a marelui duce excelent întru toate împotriva acestei neruşinări faţă de cele dumnezeieşti“], Scrisoare adresată τώ λογαρά Σάββα, Marc. gr. 155, fol. 46; cf. Scrisori către acelaşi, ff. 49v, 69v-70. In favoarea identificării propuse de noi a acestui Λογαράς Σάββας cu Sfântul Sava de la Vatopedu, să remarcăm îndeosebi desemnarea sa drept „isihast“ (διά τής σής άπό τής ήσυχίας... [„prin intervenţia ta ca isihast“]); cf. notele următoare.

mod vizibil o teză pe care mulţi dintre cititorii săi nu o împărtăşeau[419] şi nu relatează niciun fapt concret pentru a ilustra „palamismul” lui Sava, care făcuse totuşi parte din delegaţia athonită la Constantinopol, a cărei activitate am remarcat-o şi care apoi a stat în capitală în toată perioada crucială 1342 – 1347. În *Elogiul* său adus lui Palama, acelaşi Filotei povesteşte în sfârşit că, după ce fusese antipalamit, isihastul de la Vatopedu s-a convertit în chip miraculos la ortodoxie.[420] în 1347, el a fost primul candidat al lui Cantacuzino la patriarhat.

ACTIVITATEA LUI AKINDIN

Sprijinul total pe care patriarhul Ioan Calecas l-a dat în toamna anului 1342 lui Grigorie Akindin a avut drept urmare o nouă relansare a discuţiilor teologice pe care ierarhul pretindea că vrea să le evite. Spre deosebire de Calecas, Akindin acorda o importanţă primordială chestiunilor doctrinare. După ce căutase, până în iunie 1341, să joace rolul de arbitru între Varlaam şi Palama, acum căpătase convingerea, neîndoielnic sinceră, că învăţatul isihast se îndepărtase de la dreapta credinţă. Astfel că i s-a opus, prefăcându-se că respinge totodată şi varlaamismul. De fapt, am văzut că între Varlaam şi Akindin nu era un dezacord fundamental. În decembrie 1341, îi scria lui George Lapithes, care, din Cipru, îl ruga să-i explice situaţia de la Constantinopol, că Varlaam nu

---

419 Tó δε διανοίας ήν εύλαβούς άρα, σοφίαν καί σύνεσιν αίτούσης τοίς άσκητηρίοις, άλλ’ ούκ άμφιβολίας, ούδέ δισταγμού τίνος περί τον ορθόν λόγον [„Aşadar, a avea cugetare binecredincioasă, înţelepciune şi solidaritate se cer asceţilor, iar nu a fi de ambele părţi, nici vreo ezitare în legătură cu dreapta credinţă“], p. 334; Filotei notează discursurile lui Sava, subliniind că citatele sale sunt άπαραποιήτως [„necontrafăcute“] (p. 335), spre deosebire de altele...

420 Encomion, col. 610B.

căzuse atât de mult în greşeală ca Palama.[421] Aşadar, încă de la acea dată, Akindin nu mai pretindea că urmează o cale de mijloc între calabrez şi isihaşti, ci înclina făţiş de partea lui Varlaam. Conservatorismul său formal, citatele patristice cu care-şi umplea interminabilele tratate teologice dădeau o falsă impresie de securitate doctrinară şi linişteau conştiinţa lui Calecas, preocupat de chestiunile politice şi total indiferent faţă de problemele doctrinare, a căror soluţie avea să determine pentru multă vreme soarta creştinismului bizantin.

Teolog mediocru, Akindin avea multe relaţii la Constantinopol. Am văzut rolul important pe care, graţie acestor relaţii, l-a jucat cu prilejul pregătirii sinodului din iunie 1341. Corespondenţa sa ne oferă numeroase informaţii despre puterea sa politică între 1342 şi 1346: nu numai că era în relaţii intime cu patriarhul şi număra printre corespondenţii săi mulţi clerici cu rang înalt, dar avea şi posibilitatea de a se adresa direct marelui duce Apokaukos[422] şi de a-şi recomanda protejaţii Misticului Cinamos pentru a-i introduce la secretariatul imperial.[423] Scrisorile sale conţin totuşi destul de puţine aluzii la

421 Ό γε μην Βαρλαάμ, ότι. μέν ήμαρτε περί την εύαγγελικήν καί θείαν θεσμοθεσιαν... δήλον, ούχ όσον δε ΠαΛαμάς εις τα δόγματα [„Că Varlaam a greşit faţă de dumnezeiasca şi evanghelica legiuire... este clar, dar nu atât cât Palama faţă de dogme"], Marc. gr. 155, fol. 69; data acestei scrisori este indicată de Palama, care o citează cu indignare; patru luni după sinodul din august (Contra lui Akindin, VI, 2, Coisl., 99, fol. 150v). In 1342, respingând scrisoarea lui Palama, Akindin va afirma tot atât de limpede că între Varlaam şi învăţatul isihast, el îl preferă pe Varlaam (σοϋ βελτίων ό Βαρλαάμ καί ορθότερος [„Varlaam este mai bun decât tine şi mai drept"], Monac. gr. 223, fol. 36v; cf. şi Contra lui Palama, I, ibid., fol. 114).

422 Scrisoare Όπη παρείης..., Marc. gr. 155, fol. 41r'v.

423 Scrisoare Ίο μή θαρρείν έγκαΛούμενος ibid., fol. 75V-76V.

Cantacuzino şi sunt aproape toate destinate să susţină lupta pur doctrinară pe care o purta împotriva lui Palama. Pe de altă parte, adversarii săi i-au reproşat că a recurs adesea la mită, cu ajutorul fondurilor pe care i le punea la dispoziţie foarte bogata Evloghia Chumnena.[424]

RAPORTUL SĂU CĂTRE PATRIARH

După ce a hotărât, în toamna lui 1342, să se sprijine făţiş pe Akindin, patriarhul, în martie-aprilie 1343, i-a acceptat *Raportul* care cuprinde interpretarea akindinistă a evenimentelor petrecute de la începutul lui 1341. Patriarhul cunoştea şi el, desigur, faptele, dar avea nevoie ca Akindin să-i ofere o justificare religioasă a măsurilor politice luate împotriva lui Palama. Akindin îi dă satisfacţie într-un mod abil: *Raportul* insistă asupra îndreptăţitei condamnări a lui Varlaam şi a dorinţei lui Calecas de a evita orice controversă dogmatică, încheindu-se cu o mărturisire de credinţă tradiţională. Akindin nu pomeneşte nimic de onorurile de care s-au bucurat conducătorii isihaşti după sinod şi nu se referă deloc la situaţia politică. Teza susţinută de *Raport* a fost adoptată de Calecas ca versiune oficială a evenimentelor, iar Akindin a primit din partea patriarhului misiunea de a respinge teologia palamită.[425] Acesta a făcut-o, publicând între 1342 şi 1344

---

424 ΑΛλά καίτό άργυρίον πυκνώς άναΛίσχόμενον αύτώ ίχανώτατον ήν προς επαναγωγήν καί Θήραν των πάντα ραδίων, όπη δ’ αύτω τό άργυρίον πεπόρίσται, ούδένα οΐμαίτών παρόντων άγνοεΐν [„Dar grămada de bani cheltuiţi de el era îndreptată spre atacarea şi persecuţia celor pregătiţi pentru orice. De unde îi vin banii, cred că nimeni dintre cei de faţă nu este lipsit de cunoaştere“], IosiF Kalothetis, Contra lui Akindin, H,Angel, gr. 66, fol. 32v; cf. Infra, pp. 125-126.

425 Ii scrie lui Calecas, în 1342 sau 1343, adresându-i una din operele sale: Έπεί δέ την πονηράν ταύτην φοράν ίδούσα καί ή σή κορυφαία θειότης..., τα μεν έργα έαυτή, τούς δέ Λόγους ήμΐν έφήκε τούς ύπέρ εύσεβείας, την έπίταξιν ήδη τεΛέσας την σήν, εις δύναμιν άποδιδωμί

şapte lungi tratate împotriva lui Palamas, toate adresate lui Calecas, şi mai multe scrieri de mai mică importanţă, fără a mai pune la socoteală numeroasele scrisori pe care le-a adresat pe aceeaşi temă mai multor personaje. La aceeaşi dată patriarhul îl transferă pe un prieten al lui Akindin, arhiepiscopul de Cos, Iachint, la mitropolia din Corint.[426]

Palama, la rândul său, nu stă inactiv în detenţie. Până în 1344, guvernul Anei nu-l susţine pe patriarh în încercările sale de a-l înfăţişa pe învăţatul isihast drept un eretic. Un palamit atât de notoriu ca Isidor continuă să facă parte din sinod în calitate de ipopsifiu al Monembasiei şi, deşi Calecas a reuşit să-i întârzie hirotonia, el se ocupă totuşi de treburile eparhiei sale[427]. Decizia de a arde

---

[„Fiindcă, pe de o parte, este cunoscută această mişcare rea, dar şi excelenţa ta..., pe de altă parte, lucrurile din aceasta, ne-ai trimis cuvintele cele despre dreapta credinţă, şi îndeplinind ordinele tale, le-am pus în aplicare“], Marc. gr. 155, fol. 51v; îi mai scrie şi unui necunoscut că a început să scrie împotriva lui Palama κελεύσαντος ήμΐν τούτο ποιήσαί τού θείοτάτου ήμών δεσπότου τού οικουμενικού πατριάρχου [,,poruncindu-ne nouă să facem aceasta preadumnezeiescul stăpân al nostru, patriarhul ecumenic“], ibid., fol. 37v—38; în primul său tratat Contra lui Palama, adresân- du-se lui Calecas, spune: Σύ μέν τάς παΛαμήτίδας καίνοφωνίας ταύτας... συνοδικαΐς ταΐς ψήφοις πυρί παραδέδωκας (în iunie 1342), έμοί δέ έπέτρεψας, ώς αν οίός τε φ, Λόγοις αύτού τα πονηρά δόγματα καί δυσσεβή στηλιτεύσαντι τούς άΛΛους κατασφαΛίσασθαι καί εύπείθείς ποιήσαι [„Tu ai poruncit arderea (în iunie 1342), în baza deciziilor sinodale, a acestor inovaţii palamitice, iar eu am început după aceea să înfierez dogmele cele rele şi necredincioase din cuvintele lui şi să le fac ascultătoare“], Monac. gr. 223, fol. 67.

426c u Akindin şi cu Iacob Kukunaris al Monembasiei (Akindin, Scrisoare către lacob, ed. LoENERTZ, Έπετ. Έταιρ. Βυζ. Σπουδών, XXVII, 1957, p. 91, rândul 34).

427 PILOTEI, Viaţa lui Isidor, pp. 88-89; cf. textul condamnării sale, ed. Mercati, Notizie, p. 200; prezenţa sa la deliberările sinodului este

lucrările lui Palama nu pare a fi avut prea multe urmări: acesta n-a scris niciodată atât de mult ca în cei doi ani, între 1342 şi 1344. Pe lângă scrisorile adresate unor diferite persoane din Constantinopol şi din provincie, şi-a scris cele şapte tratate *Contra lui Akindin,* care răspundeau celor şapte antiretice ale adversarului său.

EXCOMUNICAREA LUI PALAMA

La sfârşitul anului 1344, situaţia ia o nouă întorsătură. După negocieri infructuoase avute cu Cantacuzino în septembrie[428], guvernul a procedat la o înăsprire a politicii împotriva adversarilor. În noiembrie, s-au făcut multe daruri generoase anticantacuziniştilor cunoscuţi.[429] În ziua de 4 a aceleiaşi luni, Calecas şi-a convins sinodul să pronunţe depunerea lui Isidor[430] şi excomunicarea lui Palama. Pentru acesta din urmă s-au invocat motive religioase: el şi adepţii săi dădeau o falsă interpretare *Tomosului* din 1341 (έκδεχομένους τά έν τφ τόμω *κατά* την *αυτών* έξήγησι, ν [„fiindcă reinterpretează după concepţia lor cele scrise în tom”]) şi nu pomeneau

atestată pentru aprilie 1342, august 1342 şi aprilie 1343 (MlKLOSlCH et MÜLLER, I, 227, 230, 237).

428 Cantacuzino, Ist., ПI, 72, ed. Bonn, II, 437-446; cf. E. de Muralt, Essai de Chronographie byzantine, I, 596; L. BrÉHIER, Vie et mort, p. 437.

429 Ioan Chumnos, stratopedarh των μονοκαβάλλων şi frate al Irinei-Evloghia Chumnena, principala susţinătoare a akindiniştilor în capitală (vezi Infra, pp. 125-126), primeşte la acea dată o donaţie de moşii şi o rentă printr-un chrisobul al lui Ioan al V-lea (Actes de Philothéou, éd. W. Regel, E. Kurtz et B. KoRABLEV, Viz. Vrem. 20 (1913), Suppl., n° 8, pp. 22-23; cf. F. DÖLGER, Das den Schatzkammern des Heiligen Berges, München, 1948, n° 8; G. OSTROGORSKI, Pour Vhistoire de la féodalité, pp. 122-123).

430 Vezi titlul datat al actului depunerii lui Isidor în G. MERCATI, Notizie, pp. 202-203.

numele patriarhului la slujbe.[431] Palama se afla deja în închisoare din motive politice şi nu era deci nevoie să i se menţioneze şi cantacuzinismul. Cât priveşte condamnarea lui Isidor, care ocupa un loc de seamă, făcând parte din sinod, aceasta a fost motivată din raţiuni atât politice, cât şi disciplinare: Isidor îşi conducea eparhia fără a fi încă episcop, interpreta *Tomosul* la fel ca Palamas, şi mai ales „nu nutrea o bunăvoinţă adevărată faţă de maiestatea imperială, fiind adept al apostatului şi al tiranului"[432].

Caracterul atât politic, cât şi religios al măsurilor care i-au vizat pe Palama şi pe Isidor în 1344 nu mai lasă aşadar nicio îndoială. Pentru a da mai multă autoritate acestor măsuri, Calecas a pus să fie contrasemnate de doi

---

431 Textul nedatat al excomunicării lui Palama, publicat de Allatius, este reprodus în PG, CL, 863D-864A; G. Mercati, care publică o completare a textului după Barber, gr. 291 (Notizie, p. 195), consideră documentul ca fiind posterior anului 1347, întrucât menţionează refuzul palamiţilor de a-1 pomeni pe patriarh la slujbe. Or, este evident o dovadă a faptului că patriarhul Calecas era încă în funcţie când a publicat excomunicarea. M. Jugie datează acest act în 1346, potrivit unei menţiuni pe care o face Proiectul de Tomos al lui Arsenie al Tyrului: evenimentele din februarie 1347 „erau încă în pregătire", τούτων δ'έτι μελετωμένων, Vatic. gr. 2335, fol. 1) atunci când Calecas l-a excomunicat pe Palama. Acest indiciu nu este totuşi suficient pentru a stabili dataxdocumentului. Această dată apare limpede dacă se compară textul cu enciclica lui Calecas, publicată la sfârşitul lui 1344 sau începutul lui 1345, în care Palama este acuzat totodată că interpretează greşit Tomosul de la 1341 (παρερμηνεύοντος... τού τόμου ένια [„interpretând greşit anume pasaje din tom"]) şi că nu ascultă de Biserică (άνυποτάκτως προς την Εκκλησίαν έχοντος [„fiind nesupus Bisericii"], PG, CL, 892D). Este vorba fără îndoială de două acte contemporane ale patriarhului.

432 Textul condamnării lui Isidor nu s-a păstrat, dar deciziile sinodale care-1 privesc sunt reluate în declaraţia pe care patriarhul Antiohiei a publicat-o cu acest prilej, ed. G. MERCATI, Notizie, pp. 199-200; cf. şi CALECAS, Explicaţia Tomosului, PG, CL, 903 AB.

patriarhi orientali, amândoi în strânsă dependenţă de el: cel al Ierusalimului[433] şi cel al Antiohiei; Ignatie al Antiohiei a asistat el însuşi la sinod, alături de câţiva episcopi din patriarhia sa[434], şi a publicat o declaraţie împotriva lui Palama şi o alta împotriva lui Isidor. Chiar mai mult decât colegul său de la Ierusalim, el îi era obligat lui Calecas: armean convertit la ortodoxie, venise la Constantinopol în vara lui 1344 pentru a-şi vedea confirmată demnitatea patriarhală.[435] Semnătura acestor ierarhi orientali, deveniţi „clienţi" ai patriarhului ecumenic, nu avea deci prea multă greutate. Mai important pentru Calecas era πρόσταγμα [ordinul] imperial care venea să confirme măsurile sinodale.[436] Dacă

433 Acest fapt este semnalat de Akindin într-o scrisoare adresată lui Matei: πάντων συμπεπνευκότων αύτώ (Calecas) καίτών άΛΛων πατριάρχων, τού τε Αντιόχειας Λέγω καί τού Ιεροσολύμων [„de toţi cei în strânsă legătură cu el şi de alţi patriarhi, adică de al Antiohiei şi al Ierusalimului"], ed. LOENERTZ, p. 101. Doi candidaţi îşi disputau atunci scaunul Ierusalimului, primul ales, Lazăr, venise, încă din timpul lui Andronic al ffl-lea, la Constantinopol pentru confirmarea alegerii sale. întrucât era favorabil lui Cantacuzino, Calecas a profitat de moartea împăratului pentru a face să fie ales concurentul acestuia, Gherasim. Lazăr a părăsit Constantinopolul „după ce Cantacuzino s-a întors la Didymoteichon", adică după 1343. Aprobarea condamnării lui Palama a venit fără îndoială de la Gherasim (CANTACUZINO, Ist., IV, 14, ed. Bonn, III, 91-93: cf. M. Canard, „Lettre du sultan Malik Nâsir H. à Jean VI", în Annales de l'Institut oriental.de la Faculté des Lettres d'Alger, IП, 1937, pp. 29-30, 42 sq.). Potrivit lui Gregoras, „predecesorul" lui Lazăr fusese într-adevăr, antipalamit {Ist., XXV, 4, ed. Bonn, IП, 22).

434 Παρόντος αύτή καί τού Αντιόχειας καί άλλων ασιανών έπισκόπων [„Participând la sinod şi (patriarhul) Antiohiei, împreună cu alţi episcopi din Asia"], Akindin, ibid., p. 100.

435f ăcute la Constantinopol: de exemplu cea a lui Marcu al Antiohiei în 1377 (vezi C. KARALEVSKI, „Antioche", în Dict. d'Hist. et de Geogr. eccl., IП, col. 631).

436 Πάντα ήν αύτοΐς ούτος, ό πάντων έπειλημμένος τής εξουσίας,

dăm crezare izvoarelor palamite, patriarhul se afla atunci pe culmea puterii sale religioase şi politice. Preferând să locuiască în palatul imperial mai curând decât la patriarhie[437], el conducea de fapt după bunul său plac treburile imperiului. Astfel, a obţinut ca guvernul Anei să susţină oficial politica sa religioasă. Acţiunea lui Calecas nu era totuşi lipsită de prudenţă: el a evitat, de pildă, să trimită la Athos textul excomunicării lui Palama[438] şi s-a mulţumit să păstreze la dosar scrisoarea care-l condamna pe Grigorie, pe care o obţinuse de la Ignatie al Antiohiei şi pe care învăţatul isihast nu o va cunoaşte decât mai târziu

---

έξαρχος, σύμμαχος, μάρτυς τών ύπ’αύτών Λεγάμενων, ώς δήθεν συνίστωρ καί, ώς φετο, άπράγραπτος καί άπ’αύτής τής εξουσίας βεβαι,ωτής, ώς άριτής, καί τό κράτος εγχειρισμένος τής Εκκλησίας, μεσίτης προς τούς εν χερσίν έχοντας τά σκήπτρα τής βασιλείας, παρ’ών καί προστάγματα έκομίσατο, καί παρέσχε τούτοις μετά τών εαυτού καθ ημών έπιύεικνύναι. γραμμάτων καί φόβφ τούς μή πειθομένους άλλως προσάγεσταί [„Acesta era toate pentru ei, ca unul ce luase puterea tuturor (funcţiilor), exarh, împreună conducător, martor al celor spuse de ei, cu adevărat împreună cunoscător cu ei (ai afacerilor lor) şi, după cum se considera, garant nelipsit al înseşi puterii lor, ca unul ce ţinea în mâini puterea Bisericii, mijlocitor între cei ce aveau sceptrele în Bisericii, de către care se luau şi deciziile, şi tot ei luau parte şi la documentele acestuia publicate împotriva noastră şi la terorizarea celor care nu se conformau într-un fel sau altul“], Palama, A doua scrisoare cătreMacarie. Coisl. 99, fol. 180; cf. CALECAS, Enciclica, PG, CL, 893A; GREGORAS, Ist., XV, 7, ed. Bonn, Π, 768. Tomosul de la 1347 explică într-adevăr că Ioan Calecas «a înşelat-o pe Ana Paleologhina şi pe noi înşine (membrii sinodului), prefăcându-se că-1 urmăreşte pe Palama pentru motivele arătate mai sus» (simpatia sa pentru Cantacuzino), Miklosich et Muller, I, 248, πρόσταγμα [ordin] din 1344 pare a fi singurul document antipalamit pe care l-a semnat Ana vreodată, cf. GREGORAS, Ist., XV, 9, ed. Bonn, Π, 780.

437 Cererea celor şase episcopi, PG, CLI, 769A.

438s ecretă timp de câteva săptămâni, Calecas nu pomeneşte decât de depunerea lui Isidor în Explicaţia Tomosului (PG, CL, 903A).

şi în mod clandestin[439]. Cât priveşte pe monahii de la Muntele Athos, care-i scriseseră recent împărătesei şi patriarhului pentru a-i lua apărarea lui Palama, demersul lor a fost respins şi de unul, şi de cealaltă[440]. Palama adresează el însuşi o serie de scrisori la Athos, deplângând şi explicând zădărnicia intervenţiei aghioriţilor (*Scrisoare către Filotei, Scrisoare către Athoniţi, Prima scrisoare către Macarie*).

HIROTONIA LUI AKINDIN

Succesul de moment l-a incitat pe Calecas să meargă şi mai departe pentru a-şi întări poziţia. În 1341, chiar el proclamase că doar episcopii, păstrători ai magisteriului apostolic, au dreptul să înveţe dogmele Bisericii. Or, împrejurările l-au obligat să se sprijine în lupta sa împotriva lui Palama pe un simplu monah teolog, Akindin. Acesta, în scrierile sale polemice, recunoştea în mai multe rânduri acest punct slab al poziţiei sale; uneori respingea decizia de la 1341 şi afirma că şi mirenii pot discuta chestiuni teologice[441]; poate că astfel insinua că hirotonia

---

439 Χώραν ούχ ορών ενταύθα την γνώμην έχουσαν, αφανές τοίς ενθάδε τουτί το γράμμα τηρεί, καί εϊχεν αν ώδε το σκότος εις τέλος τό ψεύδος.. εϊ μη πόρρωθεν οΐόν τις κακούργος φωραθέν τε καί συλληφθέν δέσμιον ήχθη προς ή μάς έναγχος [„Necunoscând locurile, voia să ţină documentul ascuns de cei de acolo şi să se folosească de întuneric spre a-şi realiza înşelăciunea..., dacă nu ar fi fost adus la noi tocmai acum de la depărtare un oarecare răufăcător, ca prizonier căutat şi legat“], Refutaţia patriarhului Antiohiei, Coisl. 99, fol. 144v.

440 Ανέπειχτε γάρ ό πατριάρχης προς βασιλεύοντας καθ’ήμών άντιγράψαι [„Patriarhul a convins-o pe împărăteasă să dea poruncă împotriva noastră“], Palama, A doua scrisoare către Macarie, Coisl. 99, fol. 178v.

441 A. IEROTEI, Marc. gr. 155, fol. 87; Contra lui Palama, VII, Monac. gr. 223, fol. 349v; Palama, la rândul său, insistă asupra acestei contradicţii din politica patriarhului {Scrisoare către Filotei, Coisl. 99, fol. 168).

sa ar fi profitabilă cauzei. Calecas a decis atunci să-l înalţe pe Akindin la treapta episcopatului.[442]

CONFLICTUL PATRIARHULUI CU ANA DE SA VOI A

Împărăteasa Ana şi întreaga Curte s-au opus cu hotărâre acestui act: patriarhul putea acţiona cum voia în administrarea Bisericii, dar nu trebuia să încalce o decizie luată în timpul lui Andronic al III-lea, adică să ignore condamnarea oficială a lui Akindin.[443] Ca şi în 1342, Alexis

---

442 Θαρρήσας γάρ ό... πατριάρχης, ώς ήδη πανταχόθεν το ένδόσιμον έχών, άτε καί βασιΛικοίς ώχυρωμένος γράμμασιν, επιχειρεί πρόεδρον εκκλησίας καθιστάναιτον... Ακίνδυνον [„Patriarhul a avut curajul, fiindcă din toate părţile erau semne pentru aceasta şi se încredea în decretele imperiale, să-şi pună mâinile pentru a-1 face pe Akindin întâistătător (episcop) al Bisericii“], Palama, A doua scrisoare către Macarie, Coisl. 99, fol. 179; Ακίνδυνον εις ίερωσύνην προβάλλεται ώς μικρόν ύστερον καί εις άρχιερωσύνην προβιβάσων αυτόν [,,Il propune pe Akindin spre sfinţire şi îl împinge spre ar- hierie“], ARSENIE AL Tyrului, Proiectul Tomosului, G. Mercati, Notizie, p. 205; cf. şi Tomosul din 1347, MIKLOSICH et MÜLLER, 1,248. Iosif Kalothetis semnalează că, pentru a uşura lucrurile, Akindin i-a mituit pe membrii sinodului, recent hirotoniţi de Calecas: ένίους των νέων έπισκόπων ύπ’αύτφ ποιησάμενος όλίγοις τισίν άργυριδίοις, συνεψηφίσαντο καί συνε μαρτύρησαν αύτώ την ίερωσύνην [unora dintre episcopii noi le-a dat o oarecare sumă de bani, ca să semneze şi să fie martori la sfinţirea sa], Scnsoare către Sava, Angel, gr. 66, fol. 157v.

443n ici bisericile, nici mănăstirile, nici isihiile, nici călugării, nici preoţii, nici episcopii, dar ai pus mâna pe acestea ca şi cum ţi-ar fi fost date ţie. Căci nesocotind acestea, ai încălcat cu totul judecata imparţială a sfântului meu autocrator şi soţ, cea referitoare la credinţă»“], IOSIF KALOTHETIS, Scrisoare către Suva, Angel, gr. 66, fol. 158. Aceste evenimente sunt confirmate de Palama, A dom scrisoare către Macarie, ibid.; Refutaţia lui Calecas, Coisl. 99, fol. 128v; acest ultim text al lui Palama, care relatează evenimentele din 1344, este preluat cuvânt cu cuvânt în Tomosul sinodal de la 1347, Mklosich et Müller, I, 248. Potrivit lui M. Jugie (DTC, XI, 2, col. 1787), hirotonia lui Akindin nu ar fi avut loc decât în 1346; această datare este evident inexactă. Toate izvoarele pun această hirotonie în legătură cu

Apokaukos i-a luat făţiş apărarea lui Palama şi s-a opus cu tărie lui Calecas.[444] Între Curte şi patriarh a izbucnit un adevărat conflict[445]: împărăteasa a refuzat să recunoască hirotonia întru diacon a teologului antipalamit, pe care ierarhul o săvârşise în cele din urmă în pofida interdicţiei impuse de suverană în trei rânduri.[446] Akindin a fost chiar arestat.[447]

Umbla zvonul că patriarhul fusese depus fiindcă hirotonise un eretic.[448]

---

condamnarea lui Isidor şi a lui Palama din noiembrie 1344; pe de altă parte, potrivit lui Palama, enciclica publicată de patriarh la începutul anului 1345 (vezi Infra, p. 115) trebuia să justifice hirotonia (Ακίνδυνος ον άρτίως άθέσμως κεχείροτόνηκε καί ύπέρ ού στιεύδων τοιαϋτα κατά χριστιανών έταχείρηκε γράφων [„Akindin pe care l-ai hirotonit în mod ilegal şi pe care, făcând el asemenea lucruri, ţi-ai pus mâinile împotriva legilor creştineşti"], Refutaţia lui Calecas, Coisl. 99, fol. 130).

444 Ά δέ προς αύτόν ό μέγας δούξ ό Απόκαυκος και μεθ' όσης τής έμβριμήσεως διείΛεκται... σιωπή τιμάσθω [„Câte i-a spus marele duce Apokaukas cu atâta furie... cinstesc cu tăcerea"], Iosif Kalothetis, ibid., fol. 159v.

445 Cronica publicată de Gorjanov (Viz. Vrem., II, 1949, p. 286) confirmă existenţa unui conflict între Ana şi Calecas, dar îl leagă de perioada şederii lor la Heracleea în august 1344.

446 Iosif Kalothetis, ibid., ff. 158-158v.

447κ αθειργμών δίκαιοι [„împărăteasa... îl aruncă afară din Sfânta Biserică pe Akindin care a devenit nesfânt în preoţie..., cu dureri şi lanţuri meritate"], Refutaţia lui Calecas, Coisl. 99, fol. 128v, text preluat în Tomosul de la 1347, ibid.

448 Akindin este nevoit să dezmintă aceste zvonuri: ούδ' ό τής εύσεβείας προστάτης πατριάρχης καθήρηται αντί τού έμοί μεταδοϋναι ιερωσύνης, ώς αυτοί διεφήμίσαν [„patriarhul, întâistătător într-ale credinţei, nu a fost caterisit din cauză că mi-a dat preoţia, după cum răspândesc ăştia zvonuri"], Epistola către Matei, ed. R.-J. LOENERTZ, p. 100. Nu cred, aşa cum crede Pr. Loenertz, că textul lui Akindin face aluzie aici la sinodul cantacuzinist de la Adrianopol care l-a depus pe Calecas (mai 1346). însuşi contextul (vezi rândurile 100-101) pare a

Ioan Calecas era însă destul de puternic pentru a o înfrunta pe împărătească. Akindin, scăpând de mânia Anei[449], a fost hirotonit preot[450], iar mai mulţi antipalamiţi au fost făcuţi episcopi în 1344 – 1345. Numirea cea mai răsunătoare a fost cea a lui Iacob Kukunaris la Mitropolia Monembasiei, în scopul de a anula influenţa lui Isidor în Peloponez. Iacob a fost investit cu această misiune ca răsplată pentru zelul său antipalamit.[451] Aparent.

Akindin devenise atotputernic: el recomanda patriarhului candidaţii la episcopat,[452] el a cerut şi a obţinut sancţiuni disciplinare împotriva monahului Marcu, pentru că acest ucenic al lui Grigorie Sinaitul îndrăznise, din Chios unde se retrăsese, să-i ia apărarea lui Palama

---

exclude aceasta specificând că patriarhul nu a fost depus de episcopi: zvonurile respective se referă la mânia Anei de Savoia împotriva lui Calecas.

449 Tomosul din 1347, Miklosich et Müller, I, 248.

450 Este desemnat ca ιερομόναχος [ieromonah] în manuscrisele care-i includ operele [Marc. gr. 155 şi Monac. gr. 223); Palama confirmă acest lucru: κατέλεξας εν ιερεύσι [„l-ai aşezat între preoţi“] {Refutaţia lui Calecas, Coisl. 99, fol. 132v). Potrivit lui Iosif Kalothetis {ibid., fol. 159v), după hirotonia lui Akindin a fost Palama condamnat de către sinod, fără ştirea împărătesei şi împotriva voii ei. Această mărturie este evident inexactă, întrucât Palama însuşi menţionează că osândirea sa a fost ratificată de Ana, ceea ce ar fi fost imposibil după conflictul Ana-Calecas cu prilejul hirotoniei. Kalothetis face poate aluzie la o altă deliberare sinodală posterioară hirotoniei, prilejuită anume de publicarea enciclicii (cf. Infra, p. 115).

451(mitropolitan) de înşelăciunea acestui rău Isidor“], ed. LOENERTZ, p. 90. Cf. V. LAURENT, „La liste episcopale du Synodicon de Monembasie“, în Echos d'Orient, XXXII, 1933, p. 150; D.A. ZAKYNTHINOS, Le despoiat grec de Moree, II, 277.

452 Un palamit anonim vorbeşte despre νεόφυτοι αρχιερείς [„arhierei nou-numiţi“], numiţi de Akindin (προεβλήθησαν δε οl πλείονες ύπό τού Ακίνδυνου [„au fost propuşi mai mulţi de către Akindin“], Vat. gr. 321, fol. 259v).

prin scrisori răsunătoare adresate lui Ioan al V-lea şi patriarhului.[453]

În faţa nemulţumirii stârnite de aceste măsuri cu caracter religios, Calecas publică o serie de documente destinate să-i justifice atitudinea:

1° O scrisoare către monahii de la Muntele Athos care interveniseră în mai multe rânduri în favoarea lui Palama, scriindu-i Anei, înalţilor funcţionari de la Constantinopol şi patriarhului.[454]

Această scrisoare e datată noiembrie 1344 şi pare scrisă imediat după condamnarea lui Palama şi a lui Isidor:

---

453 Vezi p. 413; Akindin insinuează că şi Marcu este un adversar politic (Oύτος τοίνυν ό Μάρκος μόλις διαφυγών τάς θεσσαλονικέων χείρας, έπεί καί περί τό θεlον καί τό βασιλέων κράτος δυσσεβής ών..., νϋν κακώς την Χίον καταλαβών, ού μετρίως ταράττει καί συγκυκφ την νήσον..., δυσσεβής μεν περί θεόν, άπιστος δε περί τον βασιλέα [„Aşadar, Marcu ăsta cu greu fugind din mâinile tesalonicenilor, fiindcă era nesupus în cele dumnezeieşti şi faţă de puterea împărătească, acum aşezându-se rău în Chios, nu cu măsură tulbură insula..., necuvios faţă de Dumnezeu, necredincios faţă de împărat“], Scrisoare către Calecas, ed. USPENSKI, Synodik, p. 81). Patriarhul Antiohiei dezvăluie în 1344 că sancţiunile reclamate au fost luate de Calecas (Eϊδον πράξεις καί γράμματα Ιωάννου τού παναγιωτάτου..., εν μεν τιμιώτατον γράμμα προς τον Χίον κατά τίνος Μάρκου τά τού Παλαμά φρονοϋντος [„Cunoscând faptele şi scrisoarea Preasfântului Ioan..., o scrisoarea preacinstită (trimisă) către Chios împotriva unui oarecare Marcu, care cugetă cele ale lui Palama“], citat de Palama, Refutaţia patriarhului Antiohiei, Coisl. 99, fol. 147).

454κ αί τή βασιλευούση καί τοίς έν τελεί, προσελάβοντο παρρησίαν εντεύθεν οί πονηροί καθ’ ημών [„Binele lucrător fusese un dar pentru rău. Luând pricină din cele pe care iubirea voastră frăţească le-a scris pentru noi, şi le-a trimis patriarhului şi împărătesei şi celor din jurul lor, cei răi au prins îndrăzneală împotriva noastră“], A doua scrisoare către Macarie, Coisl. 99, fol. 178v; cf. şi Refutaţiapatriarhului Antiohiei, ibid., fol. 147).

[455] în ea li se cere athoniţilor să obţină supunere din partea lui Palama. Într-adevăr, după spusele lui Palama[456], patriarhul nu i-a anunţat imediat pe athoniţi de excomunicarea purtătorului lor de cuvânt. Scrisoarea nu a fost adresată destinatarilor decât după un anumit timp, poate pentru a justifica hirotonia lui Akindin.

2° O enciclică prin care anunţă şi justifică excomunicarea lui Palama.[457]

3°O explicare a *Tomosului din 1341*, un fel de comunicat cu interpretarea oficială a acestui controversat document.[458]

Poziţia patriarhului este simplă: potrivit lui, *Tomosul din 1341* se mărgineşte să-l condamne pe Varlaam pentru două puncte: învăţătura sa despre lumina taborică şi atacurile sale împotriva rugăciunii. „Nu vrem şi nu acceptăm să ascultăm nimic în afară de aceste două capete”, proclamă el.[459] Palama, continuând să scrie, interpretând *Tomosul* în favoarea teologiei sale, a încălcat interdicţia de a continua dezbaterea problemelor dogmatice. Atunci când el, Calecas, a vrut să-l convingă să-şi schimbe purtarea, a fugit la Heracleea. Această argumentare a patriarhului tinde să justifice hirotonia lui Akindin, ignorând condamnarea sa din august 1341 şi

455 Miklosich et Müller, I, 238-242.

456 Cf. Supra, p. 112.

457 PG, CL, 891C-894C. In Refutaţia acestui document, Palama menţionează că a fost publicat pentru a justifica hirotonia lui Akindin (την έπ’ Ἀκινδυνω τούτου χειροτονίαν ύπέρ ής καί προήχθη τοίαύτα γράφεlν [„hirotonia lui Akindin, pentru care s-au scris acestea“], Coisl. 99, fol. 127; cf. şi fol. 130).

458 PG, CL, 900B-903B.

459 Explicaţia Tomosului, col. 902C; cf. Scrisoarea către athoniţi, p. 240; Enciclica, col. 892 B.

trecând sub tăcere contextul politic al excomunicării lui Palama. Am arătat deja cât de departe era de realitate această interpretare. Lui Grigorie Palama, în *Refutaţia lui Calecas* şi în scrisorile pe care le adresează în 1345 prietenilor săi de la Athos, nu-i este greu să restabilească faptele. Trebuie reţinut de asemenea, ca argument suplimentar în favoarea tezei palamite, faptul că Ioan Calecas a amânat până în 1344 să-l condamne formal pe Palama şi să prezinte o versiune tendenţioasă a evenimentelor anterioare hirotoniei lui Akindin: el a ajuns treptat să adopte această versiune şi să adere întru totul la poziţia teologului antipalamit. Această poziţie nu a fost însă niciodată pe deplin admisă de împărăteasa Ana, şi între ea şi patriarh va exista un dezacord foarte clar începând din noiembrie 1344.

Acest dezacord a avut prilejul de a se manifesta din nou la sfârşitul lui 1345 când Calecas, cu toată opoziţia împărătesei, şi, folosindu-se de restabilirea autorităţii zeloţilor la Tesalonic, l-a depus pe Macarie, fostul egumen al Lavrei, din scaunul mitropolitan al oraşului şi a făcut să fie ales un akindinist înverşunat, cipriotul Iachint, monah de la mănăstirea Hodighitriei.[460] Akindin a anunţat

---

460s fârşitul anului 1345. Opoziţia Anei faţă de această alegere este semnalată de Tomosul sinodal din 1347: ώς δ’ ή κατά Θεσσαλονίκης εκκλησία χρείαν είχε προέδρου, ό δε (Calecas) τήν δυσσέβειαν Ακίνδυνον άλλον ύποψήφιον έποιήσατο, μαθοϋσα τούτο πάλιν ή τής εύσεβείας είπερ τις προστάτης καί θεοσεβεστάτη βασιλίς, πάλιν ονειδίζει, τον πατριάρχην καί παραινεί τών τοιούτων άποσχέσθαι τελέως [„că Biserica din Tesalonic avea nevoie de episcop, iar Calecas a adus un candidat care e un alt Akindin prin necredinţă, aflând preacuvioasa împărăteasă din nou de aceasta, ca o întâis- tătătoare într-ale credinţei, trimite din nou mesager la patriarh şi îi cere să se oprească cu totul de la astfel de fapte“], ed. PORFIRIE USPENSKI, pp. 718-719).

notabilităţile din Tesalonic de apropiata venire a noului episcop şi a dezvăluit că scopul numirii sale era stârpirea palamismului[461][462]. Iachint a făcut-o cu mult zel: palamiţii au păstrat amintirea persecuţiilor declanşate împotriva lor, care se încadrau în contextul reacţiei zelote de la Tesalonic”.

Politica de forţă, căreia Tesalonicul nu i-a fost, desigur, unica scenă, nu i-a folosit lui Calecas. Pe de altă parte, nimeni nu fusese convins de explicaţiile sale în legătură cu *Tomosul din 1341*, căruia pretindea că i-a rămas fidel[463]. Partizanii guvernului lui Apokaukos şi Calecas nu mai aveau altă posibilitate decât să adopte antipalamismul oficial, iar cei care considerau palamismul şi *Tomosul din 1341* ca fiind conforme cu ortodoxia se alăturau, din ce în ce mai mulţi, taberei lui Cantacuzino.[464]

---

461 Ό πρώτον έργον έσταικαί μέγιστον τό τήν παλαμήτιν άπελάσαι τής έαυτοϋ ποίμνης ώς πορρωτάτω νόσον [„Prima sa misiune şi cea mai mare va fi să stârpească palamismul din turma sa ca pe o boală molipsitoare“], Scrisoare către Toma Magistros, ed. LOENERTZ, p. 97; cf. altă scrisoare către un anonim, ibid., p. 94; Către arhidiaconul Briennios, ibid., pp. 92-93.

462 Filotei, Encomion, col. 611D-612A; τον διωγμόν έποίησεν εν Θεσσαλονίκη κατά τών επισκόπων καί τών εύλαβών καί όσιων άνδρών τών καλογήρων, στεργόντων τήν άδέκαστον κρίσιν τού άοιδίμου βασιλέως ημών [„a declanşat persecuţia în Tesalonic, împotriva episcopilor şi a binecredincioşilor şi cuvioşilor călugări, care iubeau judecata imparţială a lăudatului nostru împărat“] (Andronic al ПI-lea), Palamit anonim, Vat. gr. 321, fol. 259v.

463 Gregoras însuşi - şi, evident, toţi palamiţii - vorbeşte despre o anulare a Tomosului de către Calecas (ή τού τόμου κατάλυσις [„anularea Tomosului“\ Ist., XV, 7, ed. Bonn, II, 768).

464 Este ceea ce constată Palama în 1345 în prima scrisoare către fratele său Macarie (τούς έχθρούς αυτών όρώντες μετά την τοιαύτην καθ’ ημών φανερωτέραν εγχείρησιν Ισχυρότερους γεγενημένους ή πρότερον ή σαν [„văzând, duşmanii lor au devenit mai încrâncenaţi

În 1345, acesta are o serie de succese, iar mai ales după moartea lui Apokaukos (11 iunie), victoria sa devine sigură.

REACŢIA PALAMITĂ

În cursul anului 1346, diferitele grupuri care constituiau, la Constantinopol, coaliţia anticantacuzinistă caută să iasă din joc. împărăteasa Ana îşi dă seama ce greşeală a făcut lăsându-l pe patriarh să folosească antipalamismul lui Akindin în scopuri politice. În luna ianuarie a acestui an, athoniţii îi trimit două *Tratate dogmatice*, redactate de Filotei Kokkinos, pentru a-i demonstra că „preotul lui Dumnezeu Grigorie nu cinsteşte mai multe divinităţi aşa cum afirmă acuzatorul său”[465]. Ana caută să se informeze asupra conţinutului discuţiei teologice în curs. Primeşte un întreg dosar antipalamit din partea patriarhului.[466] La cererea sa, Palama îi trimite şi el un *Raport* în care respinge acuzaţiile adversarilor săi, invocând memoria lui Andronic al III-lea care-l susţinuse în 1341 şi căutând s-o întărească pe împărăteasă în convingerile sale antiakindiniste.[467] Suverana îi cere de

---

decât erau înainte după această acţiune mai pe faţă împotriva noastră“], Coisl. 99, ff. 176v—177).

465 Ότι μεν οϋν ού πολλάς πρεσβεύει θεότητας..ό τού θεού ίερεύς Γρηγόρι,ος, ώς ό έκεινου καί τής αλήθειας φησί κατήγορος [tradus în text], Marc. gr. 582, fol. 139; despre aceste documente, vezi p. 414.

466 FILOTEI, Encomion, 612 B; acest dosar este descris în amănunt în Tomosul de la 1347 (ed. PORFIRIE USPENSKI, pp. 720-721; MIKLOSICH et MÜLLER, I, pp. 250-252). Patriarhul ataca făţiş însăşi doctrina palamită. M. JUGIE crede că „în această culegere se aflau cele două piese anonime publicate de Allatius“ (PG, CL, 864-872). Nu este cazul şi pentru Διάλεξις (col. 864-867) care este poste- rioară anului 1347: palamismul este prezentat acolo ca învingător (866D) şi Palama ca episcop (866C).

467 Vezi Infra, p. 374.

asemenea unui monah învăţat, David Dishypatos, ucenic al lui Grigorie Sinaitul la Paroria, să-i expună istoria controversei dintre Varlaam şi Palama şi să-i explice ce rol a jucat Akindin. David răspunde dorinţei împărătesei şi-şi însoţeşte relatarea cu un florilegiu patristic favorabil palamismului.[468] Ana i se adresează şi lui Nichifor Gregoras, care rămăsese în afara controversei, în ciuda apelurilor lui Akindin[469], dar filosoful se declară în opoziţie cu Palama şi la sfârşitul anului începe să scrie împotriva teologiei învăţatului isihast.[470]

Nimic nu mai putea opri însă cursul evenimentelor. La 21 mai 1346, patriarhul Lazăr al Ierusalimului l-a încoronat solemn pe Cantacuzino la Adrianopol; pe de altă parte, un sinod de episcopi din Tracia şi de mitropoliţi care fugiseră de la Constantinopol, întrunit în acel oraş cu prilejul încoronării, a pronunţat depunerea lui Ioan Calecas pentru hirotonirea unor eretici condamnaţi.[471] Calecas nu mai era deci considerat în tabăra răsculată drept patriarhul legitim, iar Lazăr al Ierusalimului a fost investit de Cantacuzino cu un fel de interimat. Tocmai în acel moment, partida antipalamită a mai primit o lovitură severă: moartea prematură a lui Iachint al Tesalonicului.[472]

REVENIREA LUI CALECAS

Văzând că a greşit condamnându-i pe palamiţi, Ioan Calecas a încercat o reconciliere cu aceştia. Din două

468 Cf. M. CANDAL, „Origen ideologico del palamismo“, în Or. Chr. Per., XV, 1949, p. 89, n. 2; cf. Infra, p. 404.

469 AKINDIN, Scrisoare către Gregoras, Marc. gr. 155, fol. 47.

470 Gregoras, Ist., XV, 7, ed. Bonn, II, pp. 769-770.

471 Tomosul de la 1341, ed. PORFIRIE USPENSKI, p. 719; Decretul lui Cantacuzino, PG, CL, 771D; Cantacuzino, Ist., III, 92, ed. Bonn, II, pp. 564-565; GREGORAS, Ist., XV, 5, ed. Bonn, 762.

472 Vezi Supra, nota 97.

scrisori pe care i le-a adresat Akindin, aflăm într-adevăr că patriarhul, încolţit, s-a dezis de el în 1346, iar conducătorul antipalamiţilor lasă să izbucnească întreaga sa indignare în faţa acestei ingratitudini.[473] La câteva luni distanţă de căderea sa, ierarhul dovedea astfel încă o dată cât preţ punea pe propria semnătură atunci când interesul său politic era în joc. Dar manevra sa din ceasul al doisprezecelea nu a slujit la nimic. Ana luase definitiv decizia să se sprijine pe palamiţi.[474] Agenţii lui Cantacuzino se opuneau oricărei reabilitări a patriarhului, iar Palama şi adepţii săi nu aveau evident niciun interes să apere o personalitate atât de compromisă ca Ioan Calecas.[475]

---

473 Απέστρεψας άπ’ έμοϋ τό πρόσωπον σου καί έγενήθην τεταραγμένος... ταΰτα άντίτών πολλών έκείνων καί καλών οϊμαι λόγων υπέρ τοϋ θειοτάτου βασιλέως καί τού θεαυγεστάτου της οικουμένης λύχνου, ταΰτα αντί τής εις τό θειον εύλαβείας καί τούς θείους όρους τής εύσεβείας ακραιφνούς καί άκηράτου στοργής [„Ţi-ai întors de la mine faţa ta şi ai devenit tulburat... acestea, socotesc, pentru acele multe şi bune cuvinte la adresa preadumnezeiescului împărat, lumina lumii întregi. Acestea împotriva dreptei credinţe în Dumnezeu şi a dumnezeieştilor definiţii ale iubirii curate şi neîntinate pentru dreapta credinţă“]; Marc. gr. 155, fol. 41v; cf. fol. 49v-50.

474 Gregoras relatează şi el schimbarea de atitudine a lui Calecas, afirmând însă că Ana s-ar fi mâniat pe el pentru că o sfătuia să facă pace cu Cantacuzino şi că s-ar fi întors către Palama sperând să şi-l facă aliat (Ist., XV, 4, 7, ed. Bonn, pp. 760-761, 767-768).

475 Activitatea agenţilor lui Cantacuzino este semnalată de Arsenie al Tyrului: Ό Καντακουζηνός... μηχαναΐς έχρήτο παντοίαίς όπως τής των πόλεων βασιλευούσης έγκρατής γένηται καί τελείως ύφ’ έαυτόν τήν βασιλείαν ποιήσηταί. Συνίδών δέ ώς πάντη αδύνατον έσται, εί μή ό πατριάρχης έκστή τού θρόνου, τοίς περί τον Παλαμάν συνεργοίς χρήται... OL δ’ ύπελθόντες τήν τηνικαΰτα βασιλίδα, τήν μητέρα τοϋ νϋν βασιλεύοντος, διαφοράν τινα μεταξύ ταύτης τε καί τοϋ πατριάρχου φωράσαντες, πείθουσιν εκ μέσου τον πατριάρχην ποιήσασθαι [„Cantacuzino apela la tot felul de maşinaţii, ca să devină

Patriarhul vedea cum se împuţinează văzând cu ochii numărul adepţilor săi. Şase episcopi, printre care Matei al Efesului şi Atanasie al Cyzicului, pe care Calecas îi ţinea departe de orice activitate (ol καθεζόμενοι εν τοίς κεΛΛιοίς ημών άποκεκλείσμένοι [„cei care stau închişi în chiliile mele”]) au adresat, în septembrie 1346, împărătesei Ana o petiţie, cerând aducerea în judecată a patriarhului, pe care-l acuzau de simonie, de sacrilegiu şi de erezie, confirmând totodată capătul de acuzare pronunţat împotriva lui de către sinodul de la Adrianopol: Calecas a hirotonit preoţi eretici condamnaţi.[476]

DEPUNEREA SA

În ianuarie 1347, împărăteasa a hotărât să întrunească un sinod pentru a-l depune pe Calecas. Spera astfel să-şi întărească poziţia în faţa lui Cantacuzino, care se afla deja la porţile capitalei. La sinod n-au participat decât episcopii anticantacuzinişti, în timp ce Palama şi adepţii declaraţi ai pretendentului erau tot în închisoare.[477] înainte de întrunire, Calecas a primit poruncă să nu se

basileul puternic al oraşelor şi să pună mâna definitiv pe împărăţie. Văzând însă că acest lucru este cu totul imposibil, dacă patriarhul nu va fi înlăturat de pe tron, apelează la ajutorul celor din jurul lui Palama... Mergând aceştia la împărăteasa de atunci, mama actualului împărat, folosindu-se de diferenţa de opinie dintre aceasta şi patriarh, cer ca patriarhul să fie înlăturat din mijloc“], Proiect de Tomos, Vat. gr. 2335, fol. 1.

476 PG, CLI, 767-770.

477 Έγένοντο μέν ούν έν βασιλείοίς ol έπίσκοποι, κεΛευούσης βασίΛίδος, πλήν των όσοι ήσαν φανερώς τά Καντακουζηνοϋ τού βασιΛέως ήρημένοι. εκείνοι γάρ άπροΐτοί έν οΐκήσεσί κατεκΛειοντο [„Aşadar, la porunca împărătesei, au venit la curte episcopii, cu excepţia celor care îl voiau pe Cantacuzino împărat'. Aceştia erau arestaţi în palat“], Cantacuzino, Ist., III, 98, ed. Bonn, Π, 604.

mişte din apartamentele sale din palat.[478] Adunarea s-a ţinut pe 2 februarie, în absenţa sa, sub preşedinţia împărătesei şi a lui Ioan al V-lea, în prezenţa episcopilor, a numeroşi monahi şi funcţionari civili.[479] S-a procedat la lectura *Tomosului din 1341*, apoi la examinarea dosarului antipalamit pe care Calecas îl prezentase Anei şi care cuprindea interpretarea antipalamită a evenimentelor de la 1341.

Calecas a fost condamnat, iar *Tomosul sinodal din 1341*, confirmat în mod solemn. Episcopii care nu semnaseră condamnarea lui Varlaam au fost nevoiţi să o facă înainte de a veni la şedinţa sinodului, pe 2 februarie 1347.[480]

Depus atât de sinodul cantacuzinist de la Adrianopol, cât şi de sinodul de la Constantinopol, Calecas încetează de a mai fi un obstacol în faţa păcii dintre cele două tabere. În aceeaşi seară, 2 februarie, Cantacuzino îşi face intrarea în capitală. împărăteasa Ana nu capitulează încă, se baricadează în palat şi caută să obţină întăriri din afară. Între cele două părţi încep negocieri dificile, ale căror dedesubturi nu le cunoaştem pe deplin: de ce Cantacuzino

---

478 Gregoras, /si., XV, 9, ed. Bonn, 781, 783.

479 TomosuL Miklosich et Müller, I, vv. 249-250.

480 Şase episcopi au semnat „la al 15-lea indiction" (1346-1347) un act confirmând Tomosul din 1341 (Lambros, Catalogue, II, pp. 120-121; cf. G. MERCATI, Notizie, pp. 206-207). Cinci dintre aceştia figurează şi printre semnatarii Tomosului din februarie 1347. Singura semnătură lipsă este cea a lui Mitrofan al Patrasului, numit în acest scaun de Calecas după 1344 (cf. un Iosif al Patrasului semnând condamnarea lui Isidor la 4 noiembrie 1344; MERCATI, Notizie, p. 202), şi care, deşi semnase actul, nu a fost admis probabil la adunările din februarie. Aceste informaţii permit completarea şi corectarea listei episcopale de la Patras dată de D.A. Zakythinoos, Le Despoiat grec de Moree, II, p. 290.

trimite ca ambasador la Ana un partizan înfocat al lui Calecas, pe mitropolitul Neofit de Filipi, însoţit de sachelarul Cabasilas[481]? Poate că încă mai crede în atotputernicia patriarhului şi speră să intre în legătură cu el. Ana refuză să-i accepte propunerile. Doar la intervenţia lui Ioan al V-lea, pe atunci în vârstă de 15 ani, trimite şi ea o ambasadă la adversarul său, iar ambasadorul nu este altul decât Grigorie Palama însuşi, însoţit de Andronic Asan, socrul lui Cantacuzino, amândoi scoşi din închisoare cu prilejul acestei ambasade.[482] Marele isihast are astfel prilejul să reia misiunea care eşuase în 1341: restabilirea păcii între cele două grupări care sfâşiau ceea ce mai rămăsese din imperiu. De data aceasta, reuşita a fost deplină. Cantacuzino şi Ioan al V-lea au fost recunoscuţi co-împăraţi şi astfel s-a revenit, de fapt, la regimul politic anterior toamnei lui 1341.

SOCIETATEA BIZANTINĂ ÎN FAŢA CONTROVERSEI

Perioada frământată pe care am descris-o ne-a dezvăluit un aspect foarte caracteristic al personalităţii lui Palama: interesul său faţă de treburile acestei lumi. Încă de la început, el adoptă o poziţie foarte clară pe care o menţine cu o fidelitate de nezdruncinat: „Până la sfârşit, scrie Cantacuzino, în pofida numeroaselor neajunsuri pe care le-a avut de îndurat pentru dreptate şi adevăr, nu s-a

481 CANTACUZINO, Ist., III, 99, ed. Bonn, II, 609; Neofit, care nu va semna depunerea patriarhului Ioan, va fi el însuşi depus în august 1347 (vezi Infra, p. 133). Dacă sachelarul despre care este vorba aici nu ar fi altul decât Nicolae Cabasila, componenţa delegaţiei s-ar explica: Cantacuzino a vrut ca ambele tabere să fie reprezentate.

482 Ibid., pp. 612-613. Intervenţia lui Ioan al V-lea, semnalată de Cantacuzino, îşi găseşte o confirmare într-o scrisoare a lui Akindin care semnalează la 1346

făcut vinovat de nicio josnicie, nici cu fapta, nici cu vorba”[483]. Totuşi, el nu dădea acestei opţiuni o valoare absolută şi a rămas întotdeauna conştient de întâietatea învăţăturii creştine faţă de orice considerent politic. Aşa cum am văzut, a rămas loial împărătesei Ana şi demnitarilor anticantacuzinişti care o înconjurau; anchetele întreprinse de duşmanii săi nu au putut niciodată dovedi că ar fi avut legături clandestine cu rebelii. La rândul său, guvernul Anei, deşi recunoştea în el un adversar politic, nu era antipalamit pe plan doctrinal.

Astfel, patriarhul Ioan Calecas este cel care poartă răspunderea pentru criza religioasă suferită de Biserica Bizantină în timpul

Războiului Civil. Fără patriarh, Akindin ar fi păstrat tăcerea după condamnarea sa din 1341. Neplăcându-i să adopte o poziţie atunci când se discutau chestiuni pur doctrinale, silit să constate în 1341 victoria isihaştilor, Calecas a crezut că, renegându-şi semnătura, îşi va întări poziţia în stat. Dincolo de orice considerente morale sau teologice, a fost o greşeală politică din partea sa. Marea majoritate a bizantinilor, indiferent de tabăra politică din care făceau parte, aprobaseră deciziile sinodului de la 1342 şi considerau doctrina palamită ca fiind conformă cu dreapta credinţă. Scriindu-şi *Antireticele*, în jurul anului 1343, Akindin recunoaşte că, încă şi la acea dată, când

483s impatiile palamite ale tânărului împărat (ΑΛλά και ό δίκαιος καί αληθινός βασιλεύς, όν ούκ ήθέλησαν επ’ αυτούς βασιλεύειν, άλλην έαυτοίς άντ’ αύτοϋ βασιλείαν έλόμενοι, έπείκαί θεότητα, μέτεισιτης απείθειας ταύτης αύτούς καί σκαιότητος [„Dar şi dreptul şi adevăratul împărat, pe care nu l-au vrut să împărăţească peste ei, luându-şi aceştia o altă împărăţire în locul lui şi o altă dumnezeire, i-a eliberat de această neascultare şi perversiune“], Scrisoare către Ioan Calecas, Marc. gr. 155, fol. 50); cf. şi mărturia lui Palama, Infra, p. 140, n. 111. Cantacuzino, Ist., III, 100, ed. Bonn, II, 614.

Calecas era în culmea puterii, mulţi antipalamiţi se temeau sau le era ruşine să-şi spună părerea, întrucât contravenea stării generale de spirit[484]. De reţinut de asemenea că patriarhul nu a îndrăznit niciodată să convoace un sinod adevărat pentru a-l condamna pe Palama, iar simpla decizie a „σύνοδος ένδη μούσα” [sinodului permanent] care i-a excomunicat pe Grigorie şi pe Isidor în noiembrie 1344 şi care nu a obţinut confirmarea împărătesei decât pentru câteva zile nu se poate compara cu marile adunări palamite din 1341, 1347 şi 1351, care au constituit adesea teatrul unor manifestări populare violente, de care s-au plâns Akindin şi Nichifor Gregoras. În timpul războiului civil, Akindin era aproape singurul care scria tratate de teologie împotriva lui Palama, şi abia în 1347 a fost susţinut de *Primele Antiretice* ale lui Gregoras. În schimb, din partea palamită vedem apărând în această perioadă o întreagă literatură: David Dishypatos, Iosif Kalothetis, Isidor al Monembasiei, Filotei, Marcu Kurtos şi numeroşi anonimi publică refutaţii ale lui Akindin.[485] Unii înalţi demnitari, ca Nicolae Matarangos, „judecător general”, care se bucura de multă autoritate morală în Bizanţ – în 1337, doar el dintre cei patru „judecători generali” ai imperiului a fost găsit nevinovat într-un mare scandal de

484 Ούς δέ τό αληθές λανθάνει μέν ούδαμώς, ένεκα δέ τής είτε δόξης ανθρώπινης, εϊτ’ ειρήνης καίήσυχίας, είτε (ήτε ms) φόβου τής έκ των δυσσεβούντων τούτων ύβρεως καί κακουργίας, ειθ’ ύπαρξάσης προς εκείνους φιλίας, είτε χρείας ήστινοσοϋν έτέρας ή σιωπή κατέχει [„Tăcerea pune stăpânire pe cei cărora adevărul nu le-a trecut neobservat în niciun fel, fie pentru slava omenească, fie pentru pace şi linişte, fie de teama mândriei şi a facerii de rău din partea acestor necredincioşi, fie din prietenia manifestată faţă de aceia, fie din vreo altă nevoie“], Contra lui Palama, VII, Monac. gr. 223, fol. 349v.

485 Cităm titlurile lucrărilor lor, aproape toate inedite, printre IZVOARE.

corupţie – îl sprijinea fără rezerve pe învăţatul isihast.[486] În timpul celor patru ani petrecuţi în închisoarea palatului, Palama a căutat, pe de altă parte, sprijin în cele mai diverse cercuri: a avut contacte repetate cu genovezii de la Galata şi şi-a trimis scrierile Marelui Maestru al Ospitalierilor din Rhodos, pentru a prezenta apusenilor învăţătura sa.[487] Aceste contacte, care trebuie puse în paralel cu încercările făcute de Ioan Cantacuzino în 1355, apoi în 1367, de a explica teologia palamită lui Paul, legatul papei Urban al V-lea, dovedesc că Palama şi ucenicii săi nu au nutrit niciodată o aversiune sistematică faţă de latini şi că nu le lipsea bunăvoinţa de a purta cu aceştia un dialog teologic.

NEHOTĂRÂŢII

Printre marii demnitari ai Bisericii şi ai Curţii

486 Ό δε πολλά είδώς φυά, τό τού Πινδάρου φάναι καί, τά πάντα συνετός καί τής άνεπιΛήπτου κρίσεως έκκριτος προστάτης Ματαράγγος, των εύαγγελικών κηρυγμάτων καθαιρέτας καί τής έλληνικής κακοφροσύνης νέους ονομάζει κήρυκας τούς ήμίν άντιΛέγοντας, εί καί νΰν ή των πολιτικών πραγμάτων σύγχυσι,ς τφ ψεύδει. παρέχει τήν παρρησίαν [„Cunoscând multe lucruri, operele lui Pindar, înţelept întru toate şi cu o judecată ireproşabilă se arată a fi alesul judecător Matarangos, păzitor al învăţăturilor evanghelice şi îi numeşte pe cei care vorbesc împotriva noastră noi heralzi ai relei cugetări elineşti, deşi acum alianţa afacerilor politice cu minciuna are îndrăzneală în cuvânt"], PALAMA, Scrisoare către Daniil, Coisl. 99, ff. 99v-100. Despre Matarangos, vezi P. LEMERLE, „Judecătorul general al grecilor şi reforma judiciară a lui Andronic al III-lea", în Memonal L. Petit, Paris, 1948, p. 309.

487 Ό γάρ παρά τούς Γαλατήνους τούσδε ούκ όλιγάκις πέμψας τούς πείσοντας τά έαυτοϋ καί εις 'Ρόδον τούς λόγους τούς έαυτοϋ, τφ μαΐστορι. καί τοις έκει Λατίνοις [„Nu de puţine ori a trimis către (genovezii) din Galata scrierile sale să îi convingă de dreptatea poziţiei sale şi în Rodos, maestrului şi latinilor de acolo"], Akindin, Scrisoare către Gregoras, Marc. gr. 155, fol. 79.

bizantine, mulţi s-au ferit să se pronunţe deschis în controversa teologică sau şi-au schimbat atât de des opinia, încât ajungi să te îndoieşti că ar fi avut vreodată convingeri temeinice pe acest subiect. Palama vorbeşte despre aceşti „neutraliştici cu multă indignare,[488] iar Akindin face exact la fel.[489] Un anumit număr de episcopi au aparţinut în mod cert acestei categorii: astfel, Iosif al Adrianopolului, Isaac al Madytei şi Pavel al Xanthei au semnat pe rând depunerea lui Isidor în noiembrie 1344 şi pe cea a lui Calecas în 1347.[490] Iacob Kukunaris însuşi, care a fost numit în 1345, de către Calecas în scaunul Monembasiei pentru a-l înlocui pe Isidor, se va grăbi, în 1347, să-şi recunoască greşeala în faţa aceluiaşi Isidor, ajuns patriarh.[491] Mai complex este cazul lui Macarie Chrisokephalos al Filadelfiei: în 1342, nu se afla la Constantinopol, ci probabil în eparhia sa;[492] în noiembrie 1344, semnătura sa nu figurează sub condamnarea lui Isidor, dar în aprilie 1345 îl vedem luând parte la sinodul

---

488 Των μή θερμώς άντεχομένων τής κατ’ εύσέβειαν αλήθειας, άΛΛ’ olov ύποψυχομένων εν τή των αιρετικών κοινωνία [„Cei care nu se pronunţă cu energie împotriva adevărului binecredincios, ci cu jumătate de suflet rămân în comuniune cu ereticii“], Contra lui Akindin, I, 12, Coisl. 98, fol. 42v.

489 Τρίτη μοίρα καί μέση γίνονται τής εύσεβούς άποσπασθέντες ούτοι, νούν ούκ έχοντες [„Aceştia ţin trei părţi şi jumătate din dreapta credinţă, neavând minte“], Către Hierotei, Marc, gr. 155, fol. 83v.

490 Cf. Mercati, Notizie, p. 202; Tomosuldin 1347, ed. Porfirie Uspenski, p. 725. Tomosul încearcă de altfel să-i justifice pe aceşti episcopi afirmând că au fost „înşelaţi“ de Calecas, ca şi împărăteasa Ana (έλάνθανε δε την τε θεοσεβεστάτην ημών κυρίαν καί δέσποιναν... καί ημάς αύτούς [„ascundea adevărul doamnei şi stăpânei noastre plăcute lui Dumnezeu..., şi nouă înşine“], ibid., p. 718).

491 Miklosich et Muller, I, 271-272.

492 Ibid., pp. 227-228.

lui Calecas[493], iar Akindin îi scrie să-l felicite pentru antipalamismul său;[494] totuşi, în 1347, se va afla printre primii semnatari ai depunerii lui

Calecas; în sfârşit, în 1351, se numără printre cei mai buni colaboratori ai patriarhului Calist[495], dar adoptă o atitudine critică la marele sinod palamit.[496] Marele duce Apokaukos însuşi era interesat mai ales de aspectele politice ale situaţiei şi se abţinea de la orice luare de poziţie antipalamită.[497] Citind corespondenţa lui Akindin, aflăm că un înalt funcţionar, Isaris – probabil Gheorghe Isaris, eparh, care împreună cu Nicolae Cabasilas avea să participe la o anchetă la Muntele Athos în 1350[498] – a avut de suferit în carieră pentru palamismul său şi a preferat să-şi schimbe opinia.[499] Doi tesaloniceni cunoscuţi, Constantin Harmenopoulos şi Toma Magistros, au avut şi

493 Ibid., pp. 242-243.

494 Marc gr. 155, fol. 65.

495 Predică din amvonul Sfintei Sofia în locul şi la cererea patriarhului (τφ ιερωτάτφ καί άγαπήτφ ήμών καί συλλειτουργφ Φιλαδέλφειας λέγειν tl καί διδάσκειν έπιτρέψαμεν προς την ύμετέραν αγάπην [,,m-am adresat preasfântului şi iubitului nostru episcop al Philadelphiei să înveţe şi să predice iubirii voastre“], CALIST, Omilie inedită, Patm. 366, fol. 418v); pentru opera oratorică a lui Macarie, vezi A. EHRHAHD, Ueberlieferung und Bestand..., III, pp. 690-695; despre viaţa şi datele episcopatului său, L. PETIT, „Macaire Chr.“, în Dict. de Theol. cath., IX, 2 (1927), col. 1445-1449.

496 ARSENIE AL Tyrului, Apel către Cantacuzino, Vatic. gr. 1111, fol. 237v.

497 Am văzut intervenţiile sale repetate în favoarea lui Palama, când acesta era acuzat de erezie de către Calecas. Avem o scrisoare adresată de către Akindin marelui duce (Marc. gr. 155, fol. 41-41v), dar ea pare pur retorică.

498 Miklosich et Muller, I, 298.

499 Scrisoare către Isaris, Marc. gr., 155, fol. 75-75V. Vezi însemnarea lui Gheorghe Isaris în R.-J. LOENERTZ, Dix-huit lettres, pp. 126-127.

ei atitudini oscilante. Harmenopoulos, „judecător general al Tesaloniculuia, a început prin a-şi proclama antipalamismul în 1345 sau 1346; cu toate acestea, a publicat o scriere, atacând cu aceeaşi violenţă şi pe Palama, şi pe Akindin, acuzându-i pe amândoi de politeism.[500] Toma Magistros, renumit literat şi filosof, era şi el, ca mulţi umanişti, în opoziţie cu teologia monahilor.138 Totuşi, în 1345, Akindin îi scrie ca să-i anunţe apropiata sosire la Tesalonic a noului mitropolit Hyacint şi constată că Toma încetase să atace palamismul.139 Printre partizanii cei mai înfocaţi

(*Praenotiones Mystagogicae* ex*jure canonico*, Pataviae, 1696, p. 144) îi atribuie lui Harmenopoulos o scriere antipalamită publicată de Allatius (PG, CL, 870 – 872) şi o intitulează *Tomosul împotriva lui Palama*. Această atribuire este preluată de Fabricius (*Bibliotheca graeca*, XI, p. 266), de Ehrhard-Krumbacher (*Geschichte der Byz. Lit.*, p. 103) şi de mulţi autori recenţi. Scrierea în cauză nu pare a se afla decât într-un singur manuscris, *Barber, gr*. 291, II. 255 v-259, fără indicarea numelui autorului; atribuirea lui Harmenopoulos nu este decât încă o fantezie a lui Nicolae Comnenul.

138 Despre Toma Magistros, vezi notiţa amănunţită a lui H. GuiLLAND, *Correspondance de Nicepbore Gregoras*, pp. 348 – 353. Moartea sa, care a putut fi datată la 1330, nu este în niciun caz anterioară lui 1347. Avem într-adevăr

---

500 Ό θεσσαλονικεύς Αρμενόπουλος έξέθετό TLναλόγον... Έν τούτψ τοίνυν... φαίνεται ή κακοτεχνότατος άνθρωπος ή παντελώς ασυλλόγιστος... Εαυτόν άμφοτέρων έκστήσας, άμφοτέροις ομοίως έγκαλει [„Harmenopoulos din Tesalonic a publicat o scriere... In aceasta aşadar se vede că omul este foarte rău învăţat şi cu totul lipsit de dreaptă judecată... I-a combătut pe fiecare dintre cei doi, numindu-i pe amândoi în acelaşi fel"]. AKINDIN, Către Hierotei, Marc, gr., 155, ff. 79v-82. Nicolae Comnenul-Papadopoulos

o scrisoare adresată de el monahului Hierotei care coresponda şi cu Akindin, în care Toma atacă palamismul (ed. E. MARTINI, *Miscellanea Ceriani*, Milano, 1910, pp. 435 – 447). Pe de altă parte, mai multe documente datând din 1341 – 1347 vorbesc despre un σοφός μάγιστρος [„magistru înţelept”], personalitate foarte cunoscută din Tesalonic, care trebuie desigur identificat cu Toma. Akindin îl citează, 1343 – 1344, într-o listă de tesaloniceni antipalamiţi: Ίδέτω δέ *καί δ* θαυμάσιος Μάγιστρος καί ο σοφός Κυδώνης καί ο ιερός καί θείος έν ιερομονάχοίς Ματθαίος, ο έν τη τού θεσπεσίου Ισαάκ ιερωτάτη μονή την άρετήν μετίών, συν οις καί ο θεσπέσιος δικαιοφύ Λαξ Βρυέννιος [„şi minunatul Magistros şi înţeleptul Kydones şi sfântul şi dumnezeiescul ieromonah Matei, cel ce vieţuieşte cu virtute în mănăstirea preasfântă a lui Isaac cel plăcut lui Dumnezeu, împreună cu ei era şi bine plăcutul lui Dumnezeu judecător Vrienie”], *Scrisoare către un anonim*, ed. LOENERTZ, pp. 106 – 107.

139 Πολλάκις ληρούντα πρότερον καί σαφώς πεπλανημένον άπέδείξας [τον ΠαΛαμάν]... νϋν δέ ούκοίδ όπως αϋθι*ς έσί*γησας [„De multe ori vorbind înainte, ai arătat cu claritate că Palama se înşală, acum însă nu ştiu cum taci din nou”], ed. LOENERTZ, p. 95. Filotei al Selymbriei îl menţionează şi el ca palamit; vorbind despre un tânăr umanist, Atutemis, adept al lui Akindin, scrie: Αντιλέγει ώσπερ καί ο Ακίνδυνος έκεΐνος, ούκ όπως έν θείοις δόγμασιν, άλλά καί έν ταΐς των τεχνολόγων πραγματικαΐς, olov έκείνοις τοίς έλλογίμοις καί θαυμαστοίς, τφ τε σοφωτάτφ Μανουήλ τφ Μοσχοπούλιω, τφ σοφφ Μαγίστρψ τφ έκ θετταλίας ώρμημένω καί τφ ρητορικωτάτω Λακαπηνφ [” Îi contrazici precum acel Akindin, nu ca în dumnezeieştile dogme, ci şi în procedeele celor meşteri la cuvinte, asemenea acelor ai lui

Cantacuzino, întâlnim şi adepţi, şi adversari ai lui Palama, dar şi nehotărâţi. Ultimei categorii par să-i aparţină la vremea respectivă cei doi prieteni intimi ai Marelui Domestic, Dimitrie Kydones şi Nicolae Cabasilas, uniţi pe atunci nu doar prin legături politice, ci şi printr-un interes comun faţă de studiile profane pe care lui Cantacuzino îi plăcea să le patroneze. Dimitrie nu face nicio aluzie la controversa teologică în scrisorile sale datând din acea epocă; mai târziu, antipalamismul se va adăuga simpatiilor sale pentru Apusul latin, dar în 1346, îi scrie o scrisoare amicală lui Isidor, fostul său preceptor, iar în 1347 – 1349, întreţine cu acesta, devenit patriarh palamit, relaţii strânse. Cât [501]despre Nicolae Cabasilas, care, spre deosebire de Dimitrie, va deveni ulterior palamist convins, în perioada Războiului Civil părea să ezite; într-adevăr, îl vedem pe Akindin solicitându-i bunăvoinţa şi [502]pe David Dishypatos adresându-i un lung tratat pentru a-i explica teza palamită: tonul tratatului ne face să credem că Nicolae nu împărtăşea încă punctul de vedere al monahilor.[503]

ANTIPALAMIŢII

Alături de numeroşi alţi nehotărâţi care şi-au schimbat cu uşurinţă convingerile odată cu fluctuaţiile politico-religioase cunoscute de Imperiul Bizantin în acea vreme, izvoarele noastre semnalează şi multe personaje mai ferme. La Constantinopol, Akindin a găsit, încă de la

---

501f ilosofi minunaţi, preaînţeleptul Manuel Moschopoulos, înţeleptul Magistros din Tesalia şi foarte învăţatul Lakapenos"], Dialogue, Patm. gr., 366, fol. 394.

502 Scrisoare care se găseşte la Marc. gr. 155, fol. 40v-41, publicată de I. SEVCENKO, „Nicolaus Cabasilas' correspondance", RZ, 47 (1954), p. 53, n. 4.

503 Vezi Infra, p. 413.

începuturile controversei sale cu Palama, un sprijin constant în Irina Chumnena, fiica învăţatului Nichifor Chumnos şi văduva despotului Ioan Paleologul, intrată în monahism sub numele de Evloghia.[504] Fostă fiică duhovnicească a lui Teolipt al Filadelfiei şi nepregetând, după moartea acestuia, să practice spiritualitatea isihastă sub îndrumarea unui nou părinte duhovnicesc[505], neavând mereu relaţii bune cu patriarhul Ioan Calecas[506], Evloghia ar fi trebuit, după cât se pare, să se alăture taberei palamite. Aparţinând uneia dintre familiile aristocratice cele mai bogate din Bizanţ, ea ar fi trebuit totodată să fie şi cantacuzinistă, dacă este adevărat că Războiul Civil din anii 1341 – 1347 nu fusese decât un rezultat al luptei sociale între clasele sărace şi aristocraţie. Şi mai ştim că, deşi conducea la Constantinopol o mănăstire de maici, Irina-Evloghia nu a abandonat nici administrarea imenselor domenii moştenite de la tatăl, de la soţul şi de la fratele său,[507] nici viaţa politică, purtând într-adevăr în continuare numele de pacnăicrcra [împărăteasă]. Încă din 1342, o aflăm în centrul clanului anticantacuzinist de la Curte şi, graţie protecţiei sale şi a familiei sale, Akindin capătă din nou acces la palatul imperial.[508] În mănăstirea sa o vedem înconjurată de o mulţime de rude, de solicitanţi şi de clienţi care o acoperă cu laude şi stârnesc

504 Personalitatea sa ne este cunoscută din lucrările lui V. LAURENT, „Une princesse byzantine au cloître...“, în Echos dOrient, XXIX (1930), pp. 29-60; „La direction spirituelle à Byzance...“, în Revue des études byzantines, XIV (1956), pp. 48-86.

505 V. LAURENT, „La direction spirituelle...“, p. 85.

506 Ibid. p. 82.

507 V. Laurent, ibid., pp. 83-84.

508 Vezi textul citat mai sus, p. 101, n. 26.

nemulţumirea părintelui său duhovnicesc.[509] După ce a fost condamnat în august 1341, Akindin se află printre aceştia, scăpând astfel de urmărire, şi se pare că a locuit în mănăstirea sa, cea a Mântuitorului-Iubitorul-de-oameni, până în 1344.[510] Teologul antipalamit îi aduce elogii, stăruind asupra bogăţiei, dar şi asupra inteligenţei sale şi comparând-o în acelaşi timp cu Cresus şi cu Semiramida.[511] Pentru palamiţi, în schimb, Evloghia este o

509 V. Laurent, ibid., pp. 79-80.

510έ πεχείρει, καί των άντιΛεγόντων παρόντων, άξιούντων αύτόν συνίστασθαί τοίς οίκειοίς διδάγμασι, τηνικαύτα πάΛιν έν τοΐς οίκείοις έπίμάΛΛον άδύτοις α τή κρύπτει τον άνδρα καί παρειναί μεν ού φησεν εκείνον δυνατόν είναι [„Acum prioritar este a veghea asupra lui Akindin şi a pericolelor de toate felurile care îl pândeau ca asupra unui foarte mare conducător al dogmelor combătute prin atâţia... Când a aflat că duşmanii au înţeles înşelăciunea şi că acesta este căutat de către cei pe care până atunci reuşise să îi păcălească, fiind de faţă opozanţii, considerându-1 în nevoie să primească învăţătură, atunci l-a ascuns din nou pe acest bărbat în locuri inaccesibile şi a spus că nu este posibil ca acela să fie acolo“], Palama, Contra lui Akindin, VII, 5, Coisl. 98, fol. 184—184v. Contextul (cf. Infra, nota 153) arată limpede că Palama vorbeşte despre Irina- Evloghia; καν γυναίου μανίαν περιβεβλημενού τινά δυναστείαν καθ’ ημών έπάγηται [„nebunia unei femei care şi-a îndreptat puterea împotriva noastră“], Scrisoare către Arsenie Studitul, scrisă în 1342, Coisl. 99, fol. 125v.

511 Καί ή θεοφιλέστατη βασίλισσα, ή επί τού κανικλείου θυγάτηρ, ή νύμφη τού βασιλέως τής των Παλα ιολόγων γενεάς τού δευτέρου, γυνή τήν φύσιν, ού γυνή τον τρόπον, τοις άνδρών γένναιοτάτοίς εφάμιλλος,... ήν ϊσθι φρονούσαν έπί τοΐς σοις ούχήττον ή ό Κροΐσος έπί τοΐς χρήμασι,ν ή Σεμίραμις τή Βαβυλώνι [„împărăteasa prea iubitoare de Dumnezeu, fiica celui care ţine cerneala împăratului, soţia celui de-al doilea împărat dintre Paleologi după naştere, femeie după fire, dar nu după felul vieţii, egală celor ce sunt bărbaţi prin naştere... era considerată printre ai săi nu mai mică decât Cresus sau decât Semiramida în Babilon“], Scrisoare către Lapithes, ed. Th. USPENSKI, Synodik, p. 77. Nichifor Gregoras îl laudă şi el pentru antipalamismul său, Ist., XXIX, 21-24, ed. Bonn, III, 237-240.

Isabelă care-şi împarte banii cu amândouă mâinile, iar akindiniştii „mănâncă la masa ei” asemenea falşilor proroci.[512] Ea este „propria lor împărătească”[513], pe care Palama o opune Anei, aceasta apărând întotdeauna în scrierile sale şi în cele ale prietenilor săi ca ortodoxă. Evloghia pretinde că propovăduieşte dogmele Bisericii, asemenea Teodorei care a restabilit ortodoxia după criza iconoclastă: Palama se indignează în faţa acestei pretenţii, amintind că ea nu a fost niciodată împărătească domnitoare şi că după moartea soţului său nu a păstrat nicio prerogativă imperială.[514]

Un alt antipalamit convins ne este destul de bine cunoscut în persoana bogatului umanist cipriot George Lapithes, prieten al Irinei-Evloghia Chumnena[515] şi

---

512ν όμους, προφήτας, αποστόλους καί όυς άλλους [„el a întemeiat o biserică nouă şi dogme noi împreună cu ucenicii lui Trasimah (Varlaam) şi Glycophanes (Akindin), care, mâncând la masa lui Izabel, s-a aşezat în afara oricărei bune judecăţi, a legilor, a profeţilor, a apostolilor şi a tuturor în comuniune cu aceştia“] (fol. 157v). Akindiniştii sunt desemnaţi şi ei la fel de către autorul palamit al scrisorilor anonime din Chalc. Panagh., 157: μή φαγεΐν τράπεζαν Ίεζάβελ..οl καί φάγοντες, άπέδοντο την εαυτών εύσέβειαν [„a nu se mânca la masa lui Izabel..., căci cei care mănâncă acolo şi-au lepădat credinţa“], fol. 287V.

513 Τοις δε νυν άντίκείμένοις... εοτιτις καίΒασιλίς ίδια, μεθ’ ής καί δι’ ήν άσμενοι, τής απείθειας όλοι γενόμενοί, την άδοξίαν τής ήττης φεύγουσι κατά κράτος [„Toţi duşmanii actuali... au şi o împărătească proprie, cu care şi prin care sunt fericiţi, dar s-au făcut necredincioşi, fugind după putere de umilinţa înfrângerii“], Contra lui Akindin, I, 1, Coisl. 98, fol. 29v. Titlul de βασιλίς sau βασίλισσα este aplicat Evloghiei, în timp ce cele de Αύγούστα şi de Δέσποινα sunt rezervate împărătesei domnitoare Ana.

514c ând după acel îngrijitor al împăratului, era slujnica celor care sunt întotdeauna împăraţi cu adevărat“], Contra lui Akindin, VII, 5, Coisl. 98, fol. 185.

515 Akindin îi transmite un salut din partea sa, Scrisoare către

corespondent al lui Nichifor Gregoras, Iachint şi Akindin. Acesta din urma îi trimite anumite lucrări ale lui Palama însoţite de propriile sale refutaţii ale doctrinei isihaste, iar Lapithes redactează el însuşi scrieri împotriva lui Palama.[516]

Analizând operele lui Grigorie Palama, vom mai întâlni şi alte exemple de antipalamiţi. Încă de pe acum, putem totuşi afirma că partida lui Akindin se recruta din cercuri foarte diverse, dar mai ales dintre umanişti. Nu găsim încă printre ei niciun „latinofron" pe faţă sau

---

Lapithes, ed. Th. Uspenski, Synodik, p. 77.

516 Toate aceste informaţii ne sunt furnizate de corespondenţa lui Akindin: Scrison către Gregoras, Marc. gr. 155, fol. 47, ff. 78-79 (cf. Scnsonle lui Lapithes către Gregoras, Greg., Ist., ed. Bonn, I, LIX-LX, XCI-XCID); Scrisoare către un anonim, ed. LOENERTZ, pp. 105-106; Scrisori către Lapithes, Marc. gr. 155, ff. 52v-55v, 67v-69v, Monac. gr. 223, ff. 4V-5V (ed. USPENSKI, Synodik, pp. 75-77). Palama cunoaşte această corespondenţă şi-şi întemeiază pe ea refutaţiile lui Akindin (<Contra lui Akindin, VI, 2, Coisl. 98, fol. 150-150v). Prietenilor umanişti ai lui Lapithes le plăcea să-l compare cu Ahile: numele acesta i-1 dă şi Akindin {Marc. gr. 155, fol. 67V) şi autorul anonim al scrisorilor din Chalc. Panagh. 157 (ff. 285v, 291) care se adresează unui cipriot, prieten al lui Lapithes. Acesta ar putea fi Iachint, viitorul arhiepiscop al Tesalonicului: ştim, într-adevăr, că era cipriot (vezi Supra, p. 116) şi că-1 împingea pe Lapithes în tabăra antipalamită (μάρτυς γάρ ή σή σοφία καί αύτά παρόντα τού Λαπίθου τά πρώτα προς τον Ιερόν Υάκινθον γράμματα, ώς ού παρ' Ακίνδυνου μαθών εκείνο... [„este martoră înţelepciunea ta şi aceste prime scrisori ale lui Lapithes către Sfinţitul Iachint, că acela nu a fost ucenicul lui Akindin], AKINDIN, Scrisoare către Gregoras, Marc. gr. 155, fol. 78v); cf. corespondentul anonim al scrisorilor din Chalc. Panagh. 157 (διά τούτο καί τον Άχιλλέα προς συμμαχίαν καλείς, τον κοινόν ημών ήρωα καί τούς άλλους επιστήμονας [„pentru aceasta îl chemi şi pe Ahile să lupte împreună cu noi, eroul nostru comun, care îi cunoaşte pe ceilalţi"], fol. 285v); despre Lapithes, vezi NICHIFOR GREGORAS, Ist., XXV, 8-14, ed. Bonn, III, 27—38; cf. notiţa lui R. GuiLLAND, Correspondance de N. Gregoras, pp. 344-346.

deghizat: dimpotrivă, Akindin, adept al unei teologii formaliste şi scolastice, îşi declară adesea antilatinismul[517]; George Lapithes redactează tratate polemice împotriva latinilor[518], iar Gregoras nu nutreşte nicio simpatie faţă de ei[519].

Să mai amintim că ar fi cu totul inexact să credem că partida antipalamită s-ar fi aflat în întregime în tabăra adversarilor lui Cantacuzino. Atitudinea lui Dimitrie Kydones şi Nicolae Cabasilas este interesantă din acest punct de vedere, în măsura în care ne dezvăluie cum doi oameni de formaţie umanistă foarte asemănătoare, provenind din acelaşi mediu aristocratic tesalonicean din care proveneau cei mai buni prieteni ai lui Cantacuzino, au putut ezita să susţină, în 1341 – 1347, reînnoirea spiritualităţii monastice şi antiumaniste şi au adoptat apoi atitudini doctrinare opuse. Cazul lor, alături de alte exemple de cantacuzinişti antipalamiţi (Nichifor Gregoras) şi de anticantacuzinişti care acceptau teologia palamită (Alexis Apokaukos), ne dovedeşte cât ar fi de inexact să se identifice total controversa religioasă din acea epocă cu

---

517 Λατίνοι, τά των θείων πατέρων άνοήτως προτείνοντες [„Latinii se apleacă fără minte peste cele scrise de dumnezeieştii Părinţi“], Contra lui Palamas, VI, Monac. gr. 223, fol. 277v; Λατινική απάτη [„înşelarea latinilor“], ibid., fol. 278 etc.; cf. Supra, pp. 29-30; M. JUGIE, „Palamite (Controverse)“, col. 1803.

518 Λαπίθην... ού μόνον τή τού ΠαΛαμά πολυθείίχ μαχόμενον, άΛλά καί τή τών Λατίνων βεβήΛψ καινοφωνίιχ παρ’ όντινοϋν, καί μαρτυροϋσιν οι κατά ταύτης αύτφ γεγενημένοι Λόγοι [„Lapithes... luptă nu numai împotriva politeismului lui Palama, ci şi împotriva relei învăţături a latinilor, şi stau mărturie operele sale împotriva acesteia“], Akindin, Scrisoare către Gregoras, Marc. gr. 155, fol. 79.

519 Vezi Scrisoarea 156, ed. R. GuiLLAND, pp. 256-257; asemenea lui Akindin, Gregoras le reproşa palamiţilor că favorizează teologia latină (FILOTEI, Contra lui Gregoras, IV, PG, CLI, col. 836D).

lupta pe care a dus-o o parte a nobilimii feudale grupate în jurul lui Cantacuzino împotriva guvernului Anei de Savoia. Vom reveni de altfel asupra acestei probleme în capitolul următor, în legătură cu atitudinea lui Grigorie Palama faţă de zeloţii din Tesalonic.

Capitolul al cincilea

GRIGORIE PALAMA, ARHIEPISCOP AL TESALONICULUI

TOMOSUL DIN 1347

Primele luni după încheierea Războiului Civil au fost încă destul de tulburi pentru Biserica bizantină. Când Cantacuzino îşi făcuse intrarea în palatul imperial, la 8 februarie 1347, fostul patriarh Ioan Calecas era încă acolo, retras în apartamentele sale la porunca împărătesei Ana.[520] Refuza să recunoască sentinţa pronunţată împotriva sa în lipsă. Un nou sinod s-a ţinut la palat, în prezenţa împăraţilor şi a numeroşi senatori şi monahi, dar patriarhul, convocat şi el, a refuzat să vină.[521] S-a publicat împotriva lui un nou *Tomos*, care, asemenea celui de la 1341, înregistra deciziile a doua sinoade, cel din 2 februarie, prezidat de Ana, şi cel ţinut în aceeaşi lună, la o dată necunoscută, sub preşedinţia comună a Anei şi a lui Cantacuzino.[522] Acest document se prezintă ca o

---

520 Potrivit lui GREGORAS (Ist., XV, 10, ed. Bonn, II, 784), învingătorul, abţinân- du-se să-i facă vreun rău fostului său duşman, a evitat totuşi să-i adreseze cuvântul. Cât despre Cantacuzino însuşi, el pretinde dimpotrivă că ar fi avut discuţii îndelungi cu Calecas şi că i-ar fi oferit chiar să-l repună patriarh dacă ar fi reuşit să se disculpe de acuzaţiile de erezie care i se aduseseră (Ist., IV, 3, ed. Bonn, EI, 22).

521 Cantacuzino, ibid., 23; Tomosul contra lui Matei al Efesului, ed. Porfirie Uspenski, p. 730; Proclamaţia lui Cantacuzino, PG, CLI, 772AB.

522 Tomosul relatează, într-adevăr, evenimentele din 2 februarie, dar se referă în mai multe rânduri la prezenţa lui Cantacuzino şi la demnitatea sa imperială (Miklosich et Muller, 1,246-247); acesta indică

confirmare a *Tomosului* din 1341 (τόμος έπικυρών... τον πρότερον τόμον) aplicându-i lui Calecas aceeaşi pedeapsă precum cea care-l vizase pe Varlaam. Akindin este excomunicat la rândul lui, „deşi el primise deja o primă sentinţă sinodală”. To[523]*moşul din* februarie 1347 a fost semnat iniţial de unsprezece episcopi, cei care se aflau la Constantinopol în momentul sosirii lui Cantacuzino. În [524]martie, acesta a publicat un πρόσταγμα [hotărâre] confirmând decizia sinodală. Cât[525]era săptămâni mai târziu au sosit episcopii care participaseră la sinodul de la Adrianopol, având în fruntea lor pe Lazăr, patriarhul Ierusalimului. S-a ţinut din nou un sinod, de data aceasta la Sf. Sofia, tot în prezenţa Anei, a lui Ioan al V-lea Paleologul şi a lui Ioan al VI-lea Cantacuzino; douăzeci de episcopi au semnat o confirmare a celor două Tomo*suri, ce*l din 1341 şi cel din 1347 (οίύπέρ εύσεβείας τού

---

el însuşi foarte clar că Tomosul a fost publicat după intrarea sa în capitală (Ist., ibid., 24) şi nu pe 2 februarie, cum scrie M. Jugie (DTC, XI, 2, col. 1788-1789).

523 Ακίνδυνον δε..., καίτοι πρότερον συνοδικώς... καταδικασθέντα καί ώς ερμαιον άρπάσαντα την εμφύλιον στάσιν [„Akindin, deşi fusese mai înainte condamnat de sinod, ca unul care furase precum Hermes starea bisericească“], Miklosich et Muller, I, 253.

524 De reţinut lipsa semnăturilor lui Matei al Efesului, Macarie al Christopolisului şi Ierotei al Lopadiului (ed. PORFIRIE USPENSKI, p. 724; cf. LAMBECIUS, VI, 1, 62) care, împreună cu alţi trei episcopi, adresaseră o petiţie împărătesei Ana în septembrie 1346; ultimul dintre aceşti ierarhi va semna într-adevăr Tomosul odată cu patriarhul Ierusalimului; cât despre Matei al Efesului, el avea să devină în curând unul din capii partidei antipalamite. Să remarcăm de asemenea că un manuscris vechi al Tomosului poartă o a douăsprezecea semnătură, cea a lui Isidor, care-şi redobândise titlul de ipopsifiu al Monembasiei (o ταπεινός ύποψηφιος Μονεαβασίας Ισίδωρος, Dion. 147, s. XIV, fol. 272v).

525 PG, CLI, 769-772.

τιμιότατου έν ίερομονάχοις κυρ Γρηγορίου τοΰ Παλαμά καί των σύν αύτῳ μοναχών προβάντες τόμοι, ευσεβείς τε καίάμεπτοί είσι... [„tomosurile despre credinţă ale preacinstitului între ieromonahi domn Grigorie Palama şi ale monahilor de partea lui, care au fost promulgate, sunt binecredincioase şi fără reproş”]), iar această confirmare a fost adăugată Tomosulu*i din feb*ruarie. Aşadar,[526] în câteva săptămâni, la Constantinopol s-au ţinut trei sinoade pentru confirmarea palamismului.[527]

ALEGEREA LUI ISIDOR CA PATRIARH

Cantacuzino, pe de altă parte, a avut dificila sarcină de a-i găsi un succesor lui Ioan Calecas. În cele din urmă, acesta a fost Isidor Buchir, fost ipopsifiu al Monembasiei, care a obţinut scaunul patriarhal la 17 mai 1347[528] şi a fost

526 PORFIRIE UsPENSKI (p. 725) redă primele cuvinte; Tomosul de la 1351 o citează mai pe larg (PG, CLI, 729AB).

527 [Ισιδώρου] δικαιωθέντος ψηφοι,ς συνοδικαΐς, πρώτον μέν έν ταΐς δυσί των συγκροτηθεισών τριών συνόδων, κατά το θεοφρούρητόν ηαλάτίον, προκαθεζομένης έν τη προτέρα καί της θεοστεφοϋς βασιλίδος καί τού έρασμκυτάτου υιού αύτής καί αγίου βασιΛέως ημών κυρού Ίωάννου τού ΠαΛαιοΛόγου, έπειτα καί έν τη γεγονυύχ έν τοίς κατηχουμένοις τής μεγάλης έκκλησιας, παρόντων καί προκαθεζομένων καί τών κρατίστων καί εύσεβεστάτων ήμών αύτοκρατόρων, οις συμπαρήν τε καί σύμψηφος ήν καί [ό] άγιώτατος πατριάρχης Ιεροσολύμων τής άγιας Σιών [„După ce Isidor a fost confirmat prin deciziile sinodale, mai întâi în două dintre cele trei sinoade convocate în de Dumnezeu pă- zitul palat, primul fiind prezidat de Dumnezeu încoronata împărătească şi de preaa- lesul fiu al ei şi sfânt împărat al nostru Ioan Paleologul, iar apoi de următorul care a avut loc în prezenţa catehumenilor marii Bisericii, fiind de faţă şi prezidând şi preaputernicii şi preacredincioşii noştri împăraţi, între care era prezent şi a votat şi preasfântul patriarh al Ierusalimului“], Tomosul contra lui Matei al Efesului, ed. Porfirte USPENSKI, pp. 730-731.

528 Vezi V. Laurent, „La chronologie des patriarches de Constantinople de la premiere moitié du XIVe siècle“, în Revue des études byzantines, VII, 2, pp. 154-155.

hirotonit episcop de către arhiepiscopul Atanasie al Cyzicului.10 Episcopii care se opuneau acestei alegeri au susţinut sus şi tare că ea s-a făcut la presiunea puterii civile11, fapt contestat, desigur, de sursele oficiale.12 Cantacuzino relatează că Palama însuşi era cel mai popular candidat, graţie virtuţilor sale, dar mai ales poziţiei sale politică în timpul Războiului Civil.13 Este caracteristic faptul că împăratul invocă mai ales motive de acest fel; pe de altă parte, se ştie că, înainte de a-l alege pe Isidor, l-a rugat multă vreme pe Sava de la Vatopedu să accepte patriarhatul. Sava părea un fel de „candidat de unireia între Cantacuzino şi opoziţie.14 Am văzut că acest ascet athonit, de o fidelitate neclintită faţă de Cantacuzino (ceea ce era esenţial pentru împărat), fusese, cel puţin pentru o anumită perioadă, destul de critic faţă de teologia palamită. De-abia după refuzul lui Sava se va pomeni numele lui Isidor, ale cărui legături cu prieteni foarte apropiaţi ai lui Cantacuzino, îndeosebi Dimitrie Kydones, făceau din el un candidat acceptabil.

5

10 Vezi *Cronica*, publicată de B. GORJANOV, în *Viz. Vrem.*, II, 1949, p. 289, rândul 203.

11 Tomosul antipalamiţilor, PG, CL, col. 881AB.

12 *Tomosul contra lui Matei al Efesului*, ed. PORFIRIE USPENSKI, p. 732; nici Gregoras nu semnalează nimic anormal în procedura de alegere, ci constată pur şi simplu victoria palamiţilor. *Ist.*, XV, 10, ed. Bonn, II, 786.

13 *Ist.*, IV, 3, ed. Bonn, III, 25; GREGORAS (*ibid.*); *Tomosul antipalamit de la 1347* (col. 881 BC) şi *Declaraţia de la Antiohia din 1370* (fol. 1) confirmă faptul că a fost depusă şi candidatura lui Palama.

14 ΄Επεί... συμφωνεΐν δε καθαρώς έφ ένί τω τών

πάντων αυτοί τε καί βασιλεύς ο κράτι, στος ούδαμώς είχον, έπί τον θαυμαστόν έκεϊνον Σάβαν μεταφέρουσιν όμοϋ πάντες τάς ψήφους [„Fiindcă ei şi preaputernicul împărat în niciun fel nu au căzut de acord în privinţa niciunuia dintre toţi, au acordat unanim toate voturile acelui minunat Sava”], FILOTEL, Viaţ*a lui Isi*d*or, p.* 116; cf. Viaţ*a lui Sav*a*, pp*. 340 – 346. Candidatura lui Sava la patriarhat în 1347 – candidatură acceptată de toţi, inclusiv de palamiţi – explică interesul lui Filotei de a scrie *o Viaţă a l*ui Sava pentru a-şi dovedi palamismul dintotdeauna, făcând să i se uite ezitările din perioada războiului civil.

Îndată după alegere, Isidor a hirotonit treizeci şi doi de noi episcopi;[529] o parte dintre ei au semnat *Tomosul* din februarie încă de la numire[530]. Grigorie Palama însuşi făcea parte din acest grup, fiind hirotonit arhiepiscop de Tesalonic. Probabil cu acest prilej unele formule din teologia palamită au fost adăugate la mărturisirea de credinţă pe care episcopii trebuiau s-o rostească la

529 FILOTEl, Viaţa lui Isidor, p. 118, care menţionează că se punea problema mai ales de a furniza titulari pentru scaunele vacante; acesta era cazul mitropoliei Tesalonicului, după moartea lui Iachint; Akindin i se plângea de aceasta lui Lapithes încă din 1346: ούδείς γάρ ούτως εκείνην άναρτήσαι την πόλιν άρχιερεύς αύτής μνημονεύεται [„căci nu poate fi amintit niciun arhiereu al acestei mitropolii, care să fi legat astfel acest oraş“] (ed. Th. Uspenski, p. 76). Conflictul dintre Ana şi patriarh făcea într-adevăr imposibile numirile de epi- scopi, care necesitau acordul ambelor puteri. Cât despre episcopii partizani ai lui Calecas, se pare că nu au fost depuşi înainte de august 1347. Mulţi dintre ei, şi nu dintre cei neînsemnaţi (a se vedea de ex. cazul lui Iacob al Monembasiei, Miklosich et MÜLLER, 1,271-272) îl recunoscuseră de altfel pe Isidor. In schimb, Iachint a fost, pare-se, depus din pricina fidelităţii sale faţă de Akindin: acesta avea să-i trimită o scrisoare de consolare (Marc. gr. 155, fol. 40-40v).

530 Ed. Porfirie Uspenski, p. 726.

hirotonie.[531]

OPOZIŢIA

Totuşi, împotriva alegerii lui Isidor şi a măsurilor care o însoţiseră se manifesta o opoziţie importantă. Ioan Calecas tot nu recunoştea sentinţele date împotriva lui şi publica o *Apologie*[532]. Pentru o scurtă perioadă a fost exilat la Didymoteichon, unde s-a îmbolnăvit. Readus la Constantinopol, a murit la 29 decembrie 1347[533], refuzând până la sfârşit amnistia politică pe care i-o oferea

Cantacuzino.[534] Akindin, la rândul său, părăsise capitala. La începutul anului 1348, a adresat discipolilor săi din Constantinopol un fel de testament cu accente mişcătoare, care reflectă întreaga dramă a acestui om, fără îndoială sincer şi profund convins că este apărătorul adevărului, dar, din păcate, incapabil să înţeleagă problema pusă clar şi hotărât – dar într-un mod diametral opus – de Varlaam calabrezul şi de Grigorie Palama.[535] A

---

531 Vezi Isidor, Testament, Miklosich et Müller, I, 291; Tomosul de la 1351, PG, CLI, 721C-722B.

532 CYPARISSIOTES, Palamaticae transgressiones, IV, PG, CLII, 708CD.

533 CANTACUZINO, Ist., IV, 3, ed. Bonn, III, 24-25; GREGORAS, Ist. XV, 10, ed. Bonn, II, 784; data morţii sale este indicată într-o scurtă însemnare din Vat. gr. 778, fol. 1, publicată de G. MERCATI, Notizie, p. 202, n. 1.

534 Cantacuzino, Ist., IV, 23, e<± Bonn, III, 166-168.

535 Apelul lui Akindin (Inc. Ἄνδρες εύσεβεις καί φιλόθεοι..., Marc. gr. 155, ff. 17-34) vine cu mai mult de un an după intrarea lui Cantacuzino în Constantinopol (ύμείς, ώ θείότατοι, οϊ μοι τούς διωγμούς διά τώς ύποδοχής καί πάσης θεραπείας τής εις ύμάς ερχόμενης έπεκουφίζετε καί το όλον ενιαυτόν, καί πολύ τούτου πλέον, ώς ήμερων έβδομάδα έδείξατε [„voi, preadumnezeieştilor, care mi-aţi luminat prigonirea fiind alături de mine şi dăruindu-mi întreaga voastră slujire şi mi-aţi arătat că întregul an, dar mult mai mult decât acesta, că fiecare săptămână este compusă din zile...“], fol. 32); a fost scris dintr-un loc de exil (ημείς μεν έλαυνόμενοι φεύγομεν τοίς διώκταις ύποχωροϋντες κατά τούς θείους

murit în exil, câteva zile sau câteva săptămâni mai târziu, părăsit de aproape toţi foştii prieteni.[536] Nichifor Gregoras, care avea să devină creierul partidei antipalamite, se referă foarte rar la el. Cât priveşte episcopii care la un anumit moment se aflau în fruntea opoziţiei, aceştia au grijă să se desolidarizeze de

Akindin, tot aşa cum şi el se desolidarizase în 1341 de Varlaam, preluând însă aceleaşi argumente împotriva lui Palama.[537]

νόμους [„iar noi, pururea pe drumuri, fugim de persecutori, retrăgându-ne, după dumnezeieştile legi“], fol, 31v), unde Akindin îşi aminteşte cu emoţie de farmecul Bizanţului (Χαιρε πάσα ή πόλις, το θαυμάσίον έδαφος, οι ξένοι παράδεισοι καί τά έν τούτοις ησυχαστήρια, οις έχαιρον διαφερόντως, καί τέλος το έμόν ποτέ αγαπητόν οίκητήριον, ό προς θαλάσση λόφος [,,Bucură-te, întregule oraş, aşezământ minunat, cu paradisuri neştiute de nimeni în care se ascund isihiile, de care mă bucuram altfel altădată, şi atunci sfârşitul meu iubit era o locuinţă, creasta muntelui cea către mare“], fol. 32v).

536 Filotei semnalează într-adevăr că Akindin murise deja când el a venit să-l vadă pe Nichifor Gregoras, un an după numirea sa ca mitropolit al Heracleei, adică în jur de mai 1348 (Antiretic VII, PG, CLI, 924C; cf. CANTACUZINO, Ist., IV, 23, ed. Bonn, III, 168). Această informaţie a lui Filotei exclude aşadar posibilitatea de a data unele scrisori ale lui Akindin din 1349-1350, aşa cum face R.-J. LOENERTZ, „Dix-huit lettres de Gregoire Acindyne“, în Or. Chr. Per., XXIII, 1957, pp. 140-144.

5379 23 Tomosul antipalamit din iulie 1347 nu menţionează nici măcar o dată numele lui Akindin, ci îi condamnă ideile, ca şi pe cele ale lui Palama: „Unii din ei, scriu autorii, au îndrăznit să socotească fie că fiinţa şi energia lui Dumnezeu sunt identice, fie, dacă energia trebuie crezută altceva, să opineze că nu e coeternă, nici împreună fără de început cu Dumnezeu Cel veşnic şi fără început...; alţii însă ... îndrăzneţii... paradogmatizează ... că sunt mai multe dumnezeiri şi mai mulţi dumnezei...“ [trad. rom. cf. diac. Ioan I. Ică jr, în Sf Grigorie Palama, Tomosuri dogmatice - Viaţa - Slujba, Scrieri I, ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 242. (n. tr.)], (PG, CL, 878BD). Opozanţii de la 1347 au condamnat aşadar pe toată lumea, ferin- du-se însă să-şi definească

Această opoziţie a mai multor episcopi, în 1347, pare a fi avut mai multe motive, cel principal nefiind elementul doctrinar: ei înşişi, în protestul lor, insistă mai ales asupra numirii lui Isidor ca patriarh.[538] Cantacuzino menţionează şi el că trei membri ai sinodului erau favorabili lui Calecas[539], iar alţii, dimpotrivă, se prevalau de argumente politice pentru a ajunge ei înşişi la scaunul patriarhal: fuseseră de partea lui Cantacuzino, la fel ca Palama sau Isidor, şi suferiseră ca şi ei[540]. Primii trei pot fi identificaţi după *Tomosul* care le descrie depoziţia: este vorba de Neofit de Filipi, Iosif al Ganosului şi Mitrofan al Patrasului.[541] Ceilalţi îl aveau în fruntea lor pe bătrânul mitropolit Matei al Efesului care, în timpul Războiului Civil, rămăsese în eparhia sa sub ocupaţie turcească; el avusese totuşi un conflict cu patriarhul Ioan Calecas şi cu sinodul acestuia.[542] Palama, în 1345, îl considera printre cei mai înţelepţi dintre propriii săi adepţi![543] În septembrie

propria poziţie teologică.

538 Tomosul antipalamit, PG, CL, 881; ύπέρ τό έθος ήν ή οτυμπεσοϋσα το τηνίκαύτα διχόνοια καί αμφιβολία, πολλών τινων πεφυκότων των εις τοϋτ’ αύτό συνωθούντων αίτιων [„contrar obiceiului se întâmplase atunci această dihonie şi ezitare, şi mulţi dintre aceştia din diferite cauze impuse se aflau în această situaţie“], FILOTEI, Viaţa lui Sava, p. 340.

539 Ist., IV, 3, ed. Bonn, III, 24.

540 Ibid., 25.

541 Primii doi sunt menţionaţi ca votanţi împotriva depunerii lui Calecas în februarie 1347 (Tomosul contra lui Matei al Efesului, ed. PORFIRIE USPENSKI, p. 730); al treilea, care fusese numit de Calecas şi nu semnase depunerea acestuia (cf. Supra, p. 119, nota 117) a fost de asemenea condamnat în august 1347 (Tomosul contra lui Matei, p. 735).

542 Vezi Max. Treu, Matthaoos, metropolit von Ephesos, S. 2-9.

543 Σοφώτεροιδ’έν άρχιερεϋσι.τίνες; Ούχό Εφέσου τε καί ό Κυζίκου

1346, el semnează într-adevăr petiţia împotriva patriarhului adresată Anei. Semnătura sa nu se regăseşte însă pe *Tomosul* din februarie. În mai 1347, Matei face parte din minoritatea care a refuzat să voteze pentru Isidor, fiind urmat şi de alţi episcopi, ca Hariton al Aprosului, semnatar şi el atât al petiţiei către Ana, cât şi al depunerii lui Calecas.[544]

SINOADELE ANTIPALAMIŢILOR ŞI CONDAMNAREA LOR

Această opoziţie heterogenă a întrunit douăzeci de episcopi, dintre care zece au ţinut sinoade la Constantinopol[545], încă din luna mai, întâi la biserica Sf. Apostoli, apoi la mănăstirea Sf. Ştefan.[546] În iulie 1347, au publicat un *Tomos* de excomunicare împotriva lui Isidor şi a lui Palama. Acuzaţiile care li se aduc acestor doi capi ai isihasmului, îndeosebi lui Palama, amintesc de reproşurile făcute odinioară lui Atanasie I, de pildă în ceea ce priveşte „profanareace icoanelor şi a obiectelor preţioase din biserici.[547] Accederea monahilor isihaşti la posturi de conducere în Biserică, austeritatea şi antiformalismul lor stârneau adversitatea anumitor episcopi, acei episcopi

---

καί μετ'αύτούς ό Δυρραχίου; [„Cine sunt cei mai înţelepţi între arhierei? Nu cel al Efesului şi cel al Cizicului şi împreună cu aceştia cel din Dirrachium?"]; Scrisoare către Daniil, Coisl, 99, fol. 99r'v.

544 Tomosul contra lui Matei, p. 732; cf. Lambecius, VI, 1, 62 (Porfirie Uspenski, p. 725).

545 Tomosul anţipalamiţilor, PG, CL, 883BC; această cifră ar trebui să includă atât mitropoliţii, cât şi sufraganii lor. Potrivit lui CYPARISSIOTES {op. cit., col. 708D), episcopii opozanţi erau douăzeci şi doi.

546 Gregoras, Ist., XV, 10, ed. Bonn, II, 786.

547 Τών αγίων εικόνων καί ιερών σκευών καί τής αΛΛης χριστιανικής εύταξίας χωρήσαντα [„Profanarea sfintelor icoane şi a sfintelor vase şi a celor care ţin de buna rânduială a creştinilor"], Tomosul anţipalamiţilor, PG, CL, 884B; cf. 882B.

printre care s-au numărat şi cei mai înverşunaţi duşmani ai lui Atanasie.

După ce au încercat zadarnic să-i readucă la ascultare[548], Isidor şi sinodul său au procedat, în august, la depunerea lor, făcându-l pe patriarhul Ierusalimului să contrasemneze *Tomosul* sinodal[549], şi au luat o serie de măsuri privind administrarea eparhiilor pe care le conduseseră până atunci ierarhii răzvrătiţi.[550] Pentru moment, nu era vorba decât de o depunere condiţionată, căci încă se mai nădăjduia că se vor pocăi.[551]

PALAMA ŞI „ZELOŢII".

După alegerea sa ca mitropolit al Tesalonicului, Grigorie Palama a fost împiedicat să-şi ocupe scaunul de către conducerea zeloţilor, care continuau să nu recunoască urcarea pe tron a lui Ioan Cantacuzino; pe de altă parte, unii tesaloniceni erau adepţii lui Akindin, deşi, potrivit lui Filotei, acesta nu era decât un pretext pentru a-şi ascunde opoziţia lor politică faţă de Cantacuzino.[552]

---

548 Isidor, Testament, Miklosich et Muller, I, 290-291.

549 Ed. Porferje Uspenski, pp. 728-737.

550 Miklosich et Muller, I, n° CXVI, p. 261; n° CXXIV, pp. 274-275; cf. poate şi n° CXI, p. 257; n° CXIV, pp. 258-260; n° CXV, p. 260.

551 Chiar dacă nu li se permitea să-şi administreze eparhiile, răzvrătiţii nu erau opriţi de la slujbe, aplicarea deciziei sinodale fiind amânată până în 1351 (Τόμος επί καθαιρέσεί μεν πρόβας προ καιρού τίνος τού ʼΕφέσου, τοϋ Γάννου καί έτέρων..., μήπω δε εις έργον πρόβας δια τό την επιστροφήν αυτών καί μετάνοιαν άναμένειν [„Tomos promulgat spre depunerea mai înainte de vreme a unor oarecare episcopi, al Efesului, al Ganei şi a altora..., promulgat nu spre a fi pus în practică, din cauză că se aşteaptă întoarcerea şi pocăinţa acestora"], Tomosul de la 1351, PG, CLI, 731 A).

552 FILOTEI, Encomion, 612D-614A; la sfârşitul lui august sau începutul lui septembrie 1347, Palama a făcut o primă încercare de a ajunge la scaunul său (ibid., 614B).

Revolta „zeloţilor” izbucnise la Tesalonic în vara anului 1342; a fost manifestarea cea mai spectaculoasă a nemulţumirii generale din sec. al XIV-lea a păturilor sărace din imperiu împotriva marii aristocraţii, pe care se sprijiniseră şi Andronic al III-lea şi Cantacuzino în încercarea lor de a instaura o autoritate centrală suficient de puternică pentru a face faţă situaţiei catastrofale în care se afla statul. Zeloţii reprezentau o forţă politică diametral opusă acestui centralism, în măsura în care-i combăteau pe cei „puternici”, deţinătorii puterii imperiale, şi apărau interesele locale ale oraşului Tesalonic, mai degrabă decât pe cele ale imperiului.[553] Guvernul lui Alexis Apokaukos, în lupta sa împotriva lui Cantacuzino, s-a sprijinit uneori pe clasele de mijloc sau pe cele sărace, în special pe zeloţi, deşi alianţa sa cu aceştia din urmă nu a fost scutită de conflicte; interesele şi doctrina socială a zeloţilor îi determinau să refuze într-adevăr orice supunere directă faţă de guvernul central.

Pe plan religios, republica zeloţilor tesaloniceni iniţial nu era defavorabilă palamismului. În momentul izbucnirii revoltei, patriarhul l-a numit arhiepiscop de Tesalonic pe un monah de la Athos, Macarie, fost egumen al marii lavre, prieten al isihaştilor, dar adversar al lui Cantacuzino. De-abia la sfârşitul lui 1345, după o nouă şi violentă reacţie a

553 Despre zeloţi, vezi P. CHARANIS, „Internai strife in Byzantium during the fourteenth century“ în Byzantion, 15 (1940-1941); G. OSTROGORSKI, Hist., pp. 537-538; lucrarea lui O. Tafrali, Thessalonique au XIVe siecle, conţine multe inexactităţi şi-şi întemeiază esenţialul expunerii sale privind doctrina socială a zeloţilor pe tratatul lui Nicolae Cabasila, Περί των παρανόμως τοϊς αρχονσι ένι τοϊς ίεροϊς τολμώμένων [Despre cei care îndrăznesc împotriva legii să conducă în cele sfinte], care nu are nicio legătură cu revolta de la Tesalonic (I. SEVCENKO, „Nicolas Cabasilas’ «antizealot» discourse: a reinterpretation“, în Dumb. Oaks Papers, IX, 1957, pp. 80-171).

zeloţilor împotriva nobililor care încercaseră să-i deschidă lui Cantacuzino porţile oraşului, Calecas l-a trimis la Tesalonic pe episcopul antipalamit Iachint, cu misiunea de a curăţa turma de „boala palamită”: ceea ce înseamnă că aceasta era deosebit de răspândită.[554] Niciun document nu pomeneşte că zeloţii ar fi molestat vreodată vreun monah, cu atât mai puţin pe isihaşti, care combăteau şi ei în propriul lor mediu urmările dezastruoase din punct de vedere duhovnicesc ale îmbogăţirii considerabile a marilor mănăstiri cenobitice în sec. al XIII-lea şi al XIV-lea. Filotei povesteşte chiar că unii zeloţi au căutat sprijin la compatriotul lor, Sava de la Vatopedu, care, deşi nu prea favorabil teologiei palamite, era unul dintre conducătorii spirituali ai monahismului athonit; adept fidel al lui Cantacuzino, Sava nu le-a acceptat însă avansurile.[555] Pe plan social, isihaştii erau sensibili la situaţia nefericită a păturilor sărace. Într-o descriere interesantă a stării imperiului la 1347, în care subliniază sărăcia generală, Filotei povesteşte cum s-a străduit Isidor, ajuns patriarh, să-i ajute pe săraci şi să intervină în favoarea lor pe lângă împărat[556]; pe de altă parte, dacă dăm crezare testamentului lui Isidor, nici el nu era nici pe departe un om bogat.[557] Nu se poate spune aşadar că isihaştii

554 Τού θείου ποιμένος... την έαυτοϋ μέν ποίμνην, ύμετέραν δε πατρίδα καταΛαμβάνοντος, φ πρώτον έργον έσται καί μέγιστον τον παλαμήτιν άηελάσαι τής έαυτοϋ ποίμνης ώς πορρωτάτω νόσον [„Dumnezeiescul păstor... luând în stăpânire patria voastră ca turmă a sa, va avea ca primă însărcinare şi cea mai importantă să elimine din turma sa boala palamită“], Akindin, Scrisoare către Toma Magistros, ed. LOENERTZ, p. 97.

555 Viaţa lui Sava> pp. 326-331.

556 Viaţa lui Isidor, pp. 124-130.

557 Miklosich et Müller, 1,292-293.

sprijineau întotdeauna interesele celor „puternicite.

Ceea ce i-a opus pe zeloţi noului lor arhiepiscop a fost, de fapt, fidelitatea acestuia faţă de Cantacuzino. Aşa cum am văzut, această fidelitate se baza înainte de toate pe convingerea că noul împărat era singurul în stare să salveze unitatea imperiului, ameninţată de forţe centrifuge din ce în ce mai primejdioase. Această fidelitate nu-l va împiedica însă pe Palama, aşa cum vom vedea, să atace cu violenţă în predicile sale nedreptatea de care suferea societatea bizantină. Aşa că „zeloţii politici" au fost adversari ai

„Zeloţilor religioşi", potrivit expresiei lui G. Ostrogorski[558], mai ales în ceea ce priveşte funcţiile şi rolul împăratului la Constantinopol. Apărând teocraţia medievală în persoana lui Cantacuzino, Palama voia să păstreze de fapt un sprijin tradiţional al ortodoxiei; Imperiul nu era pentru el un scop în sine. Vom vedea de altfel că avea să fie mai bine pregătit decât mulţi dintre contemporanii săi să-i accepte prăbuşirea definitivă sub loviturile turceşti.

PALAMA ŞI ŞTEFAN DUŞAN

Neputând să ajungă să-şi ocupe scaunul, Grigorie Palama s-a dus la Muntele Athos, pe care nu-l mai revăzuse de opt ani. Evenimentul cel mai important care se petrecuse acolo între timp era instalarea autorităţii sârbe la sfârşitul anului 1345.[559] Sosind la Sfântul Munte, dascălul isihast a întâlnit acolo un pelerin de seamă, pe Ştefan Duşan, „împăratul sârbilor şi al grecilor", care era atunci pe punctul de a crea un mare Imperiu de Răsărit,

558 Histoire, p. 538.

559 Vezi pe acest subiect recentul şi foarte bine documentatul studiu al lui G.S. SoULIS, „Tsar Stephen Dusan and Mount Athos", în Harvard Slavic Studies, II, 1954, pp. 125-139.

reunind sub sceptrul său ansamblul teritoriilor sârbe şi bizantine. Pentru a-şi realiza mai lesne visul, căuta sprijinul Bisericii şi al mănăstirilor. Monahii de la Athos, pe care-i copleşise cu proprietăţi şi privilegii, intraseră deja în orbita sa politică, iar protosul asistase în 1346 la încoronarea sa la Skopje. Palama a avut mai multe întrevederi cu Duşan şi acesta s-a străduit să-l convingă să urmeze exemplul confraţilor săi de la Athos. Poate că dorea sprijinul moral al lui Palama pentru a pune stăpânire pe Tesalonic. Arhiepiscopul a rămas însă neclintit în fidelitatea sa faţă de împăratul de la Constantinopol. Dacă dăm crezare relatării lui Filotei, marele isihast le-a dat chiar o lecţie mănăstirilor athonite care se arătaseră sensibile la generozitatea lui Duşan: cum ţarul sârb îi oferea „oraşe, biserici şi moşii, şi apoi enumera veniturile anuale şi bogăţiile care urmau să se adauge”, arhiepiscopul i-a răspuns: „Noi nu avem câtuşi de puţin nevoie nici de putere politică, nici de moşii, nici de venituri, nici de rente, nici de bogăţii... De multă vreme am învăţat să trăim cu puţin şi să ne mulţumim doar cu cele necesare... ce46. Iată un nou exemplu al opoziţiei care exista între isihaşti şi mănăstirile cenobitice în legătură cu bunurile mănăstireşti. Văzând că încercările sale nu reuşesc, Duşan l-a îndepărtat pe arhiepiscop, a cărui autoritate îi stânjenea influenţa la Athos, încredinţându-i o misiune pe lângă împăraţii de la Constantinopol.[560][561]

---

560 Filotei, Encomion, 615CD.

561 Potrivit lui Filotei, ambasada lui Palama la Constantinopol nu era pentru Duşan decât un pretext pentru a se debarasa de un „apărător al Imperiului Romanilor“ (;ibid., col. 615B). Unii autori au insistat asupra înclinaţiei pe care Biserica sârbă şi Duşan însuşi ar fi avut-o pentru isihasm şi care s-ar fi manifestat în domeniul artei (M. Vasic, „L’hesychasme dans l’eglise et Part des Serbes“, în YArt byzantin chez

Un alt izvor pare a confirma opoziţia lui Palama la pretenţiile ţarului sârb: în timpul şederii sale la Sfântul Munte, învăţatul isihast luase apărarea protosului Nifon pe care monahii sârbi îl acuzau de messalianism, dar pe care ceilalţi confraţi athoniţi, apoi în 1350 sinodul de la Constantinopol, l-au găsit întru totul ortodox;[562] de fapt, messalianismul pare a fi aici doar un pretext, în realitate era vorba de o tentativă a lui Duşan de a instala un protos sârb în locul lui Nifon. Îndepărtându-l pe Palama, *kralul* şi-a atins mai lesne scopul, astfel că, începând din luna mai 1348, în fruntea Sfântului Munte s-a aflat protosul sârb Antonie.[563]

---

les Slaves, Recueil Uspenski, I, Paris, 1930, pp. 110-123) şi în opera legislativă a lui Duşan (A. SOLOVIEV, Zakonodavstvo Ştefana Dusana, Belgrade, 1928, pp. 80-81). Este vorba aici de concluzii pripite. Influenţa bizantină, dominantă în cultura sârbă încă din timpul Sfântului Sava, nu poate fi redusă doar la isihasm: în domeniul artei, de exemplu, în celebrele fresce din mănăstirile sârbeşti din sec. al XIII-lea şi al XIV-lea, s-a exprimat Renaşterea Paleologilor, legată de umanism şi de înflorirea studiilor profane. Cât priveşte faptul că Duşan a preferat să-şi bazeze opera legislativă mai degrabă pe Matei Vlastares decât pe Constantin Harmenopoulos, nu este o dovadă a simpatiilor sale antiakindiniste: cei doi jurişti bizantini au avut amândoi o evoluţie foarte asemănătoare şi au fost amândoi, între 1341 şi 1346, defavorabili lui Palama (vezi Supra, p. 124, nota 138). Pe de altă parte, faptul că Duşan a introdus în al său Zakonnik paragrafe împotriva latinilor nu demonstrează câtuşi de puţin simpatii palamite: am văzut doar că Akindin şi emulii săi se opuneau latinilor într-un mod şi mai înverşunat decât cei din tabăra palamită. Sigur, toate astea nu înseamnă că ţarul sârb nu nutrea cel mai mare respect pentru marele isihast, iar teologia palamită fusese acceptată fără probleme în Serbia, ca şi în toate celelalte ţări slave ortodoxe, înlesnită de tradiţiile monahale pe care le duseseră acolo Sfântul Sava şi, mai recent, Sfântul Grigorie Sinaitul.

562 Miklosich et Muller, I, 297.

563 Actele de la Zografu, ed. W. Regel, E. Kurtz şi B. KoRABLEV, în

INTRAREA ÎN TESALONIC

Palama nu a rămas multă vreme în capitală şi a făcut o a doua încercare infructuoasă de a-şi ocupa scaunul: zeloţii s-au declarat gata să-l primească, dar cu condiţia să nu-l pomenească la slujbe pe împăratul Cantacuzino.[564] Fidel poziţiei sale iniţiale, Palama a preferat să-şi mai întârzie intrarea în Tesalonic. O decizie a sinodului l-a desemnat pentru o misiune în Lemnos, pentru a îmblânzi cu predicile sale „moravurile barbare" ale populaţiei acelei insule.[565] Nu cunoaştem natura exactă a acestei misiuni, care nu era, poate, străină de dorinţa guvernului de a lichida ultimele enclave ale rezistenţei anticantacuziniste.[566]

Abia la începutul anului 1350, când Cantacuzino a reuşit în sfârşit să pună stăpânire pe Tesalonic, a putut şi Palama să-şi ocupe scaunul.[567] Ceremonialul tradiţional al întronizării cuprindea o rugăciune a noului episcop la porţile oraşului; Grigorie a dat acestei rugăciuni un caracter penitenţial – „Noi am respins iarăşi poruncile Tale, ne-am ignorat pe noi înşine, ne-am făcut ca la început, când nu eram încă adunaţi într-un Dumnezeu, o singură credinţă, un singur botez, o singură Cuminecare" [trad. rom. cf. diac. Ioan I. Ică jr, în *Sf. Grigorie Palama, Tomosuri dogmatice – Viaţa – Slujba, Scrieri I*, ed. Deisis,

Vizantijskij Vremennik, XIII (1907), Suppl., p. 90; cf. P. Lemerle, Actes de Kutlumus, p. 97; în legătură cu protoşii sârbi de la Athos, vezi G. SOULIS, op. cit., p. 138.

564 Nil, Encomion, col. 672B-673A; Filotei afirmă mai puţin convingător că zeloţii pretindeau ca niciunul dintre cei doi împăraţi să nu fie pomenit (col. 616BC).

565 Filotei, Encomion, col. 161CD; Cant., Ist., IV, 16, ed. Bonn, III, 105.

566 Vezi Cantacuzino, Ist., IV, 17, ed. Bonn, III, 114-115.

567 Vezi O. Tafrali, Thessalonique, pp. 253-254.

Sibiu, 2009, p. 730 (n.tr.)] – şi L-a rugat pe Dumnezeu să dăruiască pace şi bună înţelegere oraşului.[568] Trei zile după intrarea sa, pe care Filotei o descrie ca triumfală[569], a rostit o predică pe aceeaşi temă a păcii, condamnând excesele zeloţilor care au făcut Tesalonicul „să pară un oraş căzut în mâinile duşmanului": „Cine năvăleşte în oraş, se întreba el, cine devastează casele şi le jefuieşte, cine este atât de nebun încât să târască de nas proprietarii acestor case ucigându-i fără milă, fără niciun simţământ omenesc? Nu sunt oare locuitorii acestui oraş?"[570] Dar în acelaşi timp îşi previne păstoriţii să se ferească de orice politică de răzbunare şi de reacţie: „Nu vă mai gândiţi să faceţi rău, nici să răsplătiţi răul cu rău."[571] Aşa cum vom vedea, Palama va înfiera adesea în predicile sale ulterioare nedreptăţile sociale care au stat la originea acestei revolte a zeloţilor şi, potrivit lui Filotei, mulţi dintre aceştia i-au devenit prieteni apropiaţi.[572]

NICHIFOR GREGORAS

Între timp, la Constantinopol, câţiva intelectuali continuau să atace teologia palamită. Cel mai reprezentativ dintre aceştia era fără îndoială cărturarul Nichifor Gregoras, susţinut de Teodor

Dexios[573] şi de episcopii depuşi ai Efesului şi

568 Ed. S. Oikonomos, p. 309.

569 Encomion, col. 617-618.

570 Hom. 1, PG, CL, 12D.

571 Ibid., 16B. B. GORJANOV, „Pervaja gomilija Grigorija Palamy kak istoc- nik k istorii vosstanija zilotov", în Vizant. Vremennik I, 1947, pp. 261-266 omite acest ultim element în analiza pe care o face omiliei.

572 Encomion, col. 618CD.

573 Dexios fusese deja prezent la sinodul din august 1341 şi-l susţinuse pe Akindin (Akindin, Raport, p. 89); era un prieten comun al patriarhului Ioan Calecas şi al Irinei-Evloghia Chumnena (V. LAURENT,

Ganosului, singurii supravieţuitori, în jurul anului 1351, ai protestatarilor de la 1347.[574] Este adevărat că Matei al Efesului, care se opunea mai mult persoanei patriarhului decât învăţăturii lui Palama, se împăcase cu sinodul după moartea lui Isidor, iar actul său de pocăinţă, datat 22 aprilie 1350, cuprinde într-adevăr recunoaşterea doctrinei palamite.[575] Considera, probabil, că aşa poate influenţa mai mult următoarea alegere patriarhală. Însă, la 10 iunie, un alt monah athonit, Calist, a fost ales patriarh şi Matei a intrat din nou în opoziţie.

Personalitatea lui Nichifor Gregoras ne este destul de bine cunoscută din lucrarea substanţială pe care i-a dedicat-o R. Guilland.[576] În timpul Războiului Civil, Nichifor a rămas în afara controversei teologice dintre Akindin şi Palama, şi abia la sfârşitul anului 1346, la cererea împărătesei Ana, a început să scrie şi să se pronunţe împotriva lui Palama, redactând cu acest prilej *Tratatele* sale *steliteutice* sau *Primele Antiretice* împotriva dascălului isihast. Nu pare însă să fi făcut prea mare publicitate acestei scrieri. Favorabil pe plan politic lui Cantacuzino, Gregoras este primit frecvent la Curte, unde caută să-şi exercite influenţa, contrabalansând-o pe cea a patriarhului Isidor, mai ales pe lângă împărăteasa Irina, soţia lui Cantacuzino.[577] Astfel, intră în dispută făţişă cu ierarhul pe tema unei reforme liturgice pe care o făcuse

„La direction spirituelle a Byzance“, în Revue des etudes byzantines, XIV, pp. 59, 82).

574 ARSENIE AL Tyrului, Tratate adresate lui Cantacuzino, Vat. gr. III, partea IV, fol. 225v.

575 PG, CLI, 772D-774A.

576 Essai surNicephore Gregoras, Paris, 1926.

577 Despre activitatea sa în această perioadă, vezi R. GuiLLAND, op. cit., pp. 30-33.

acesta, introducând în slujbă un imn alcătuit de el în cinstea Preasfintei Treimi, care cuprindea expresii palamite.[578] Gregoras pretinde că împăratul ar fi aruncat în foc imnele lui Isidor după ce el îl convinsese de caracterul lor eretic.[579]

În acel moment – probabil la începutul anului 1348 – Grigorie Palama revine şi el la Constantinopol, după

---

578 Isidor alcătuise imnul înainte de alegerea sa ca patriarh (FlLOTEl, Viaţa lui Isidor, pp. 106-107). Este greu de stabilit cărei părţi din slujbă îi era destinat imnul. Potrivit lui Gregoras, se pare că Isidor alcătuise unul sau mai multe tropare „trinitare“ care se adaugă adesea în slujba bizantină la canoanele în cinstea sfinţilor (τούς μέν είωθότας έπ'έκκλησίας άνωθεν τριαδικούς τών άγιων cίδεσθαι ύμνους [„imnele trinitare obişnuite ale sfinţilor erau cântate în biserica de sus“], /si., XVI, 5, ed. Bonn, II, 827). Dar poate este vorba despre τριαδικά [tri-ode] din Postul Mare. Ar trebui făcute cercetări în bogata colecţie de texte liturgice atribuite lui Isidor de manuscrisele greceşti şi slave (vezi FlLARET, Istoriceskij obzor pesnopevcev greceskoj cerkvi, Cernigov, 1864, pp. 445-446). Cunoaştem totuşi textul troparului care, chiar dacă nu este singura piesă compusă de Isidor, este cea care a stârnit cele mai multe discuţii:

Φαμέν σου θεότητα κυρίως την ένέργειαν,

Πόθω δε ποΛΛάκις καί την φύσιν·

Αύται δ'έπεί σοι κοιναί τυγχάνουσι,

Μιας καί θεότητος, ΤριΑς, αδομεν άκτιστου σε.

[„De multe ori cu dor mărturisim dumnezeirea Ta,

Şi lucrarea ei reală, împreună cu firea;

Căci acestea îţi sunt comune, şi te slăvim pe Tine,

Treime de-o unică şi necreată dumnezeire.“]
Acest text este redat atât de Palama (Λόγος διασαφών [Discurs clar], Dion. 194 = Athon. 3728, fol. 5v-6), cât şi de Filotei al Selymbriei (Dialog, Patm. 366, fol. 390v). Se regăseşte de asemenea în Barb. gr. 291, fol. 218 (cf. MERCATI, p. 194). Gregoras se referă evident la el,

tratativele purtate cu Duşan la Athos.[580] Poartă discuţii teologice şi canonice cu

Gregoras în prezenţa împăratului.[581] Se pare însă că diferendul pe care-l aveau nu era foarte pătimaş, din moment ce Filotei, care fusese numit mitropolit al Heracleei cu prilejul promovării episcopale din mai 1347 şi care a stat în capitală circa un an după numirea sa, a putut, în cadrul unor discuţii amicale, să găsească cu Gregoras un teren de acord teologic: pe atunci credea că învăţatul umanist şi dascălul isihast se confruntă doar din anumite motive personale.[582]

CONVOCAREA UNUI NOU SINOD

Şi totuşi, în 1351 a devenit evident că un nou sinod era inevitabil. A fost convocat de către împărat şi de patriarhul Calist la 28 mai, la palatul Vlahernelor, într-o sală a tricliniumului construit de Alexis Comnenul, ai cărei pereţi erau împodobiţi cu imagini reprezentând sinoadele ecumenice.[583] Adunarea era mult mai numeroasă şi mai solemnă decât la toate sinoadele anterioare din sec. al XIV-lea. Ioan Cantacuzino prezida, înconjurat de cumnatul său

---

precum şi la un alt tropar în cinstea Maicii Domnului (Ai., ibid., 828).

579 Ist., XVI, 5, ed. Bonn, II, 828; izvoarele palamite nu confirmă această informaţie: Isidor, în testamentul său, păstrează caracterul ortodox al imnului (MIKLOSICH et Muller, I, 291); Palama îl apără împotriva atacurilor care-1 vizaseră (Λόγος διασαφών, Dion. 194, ff. 5v-6); în sfârşit, Filotei afirmă că încă se cânta în biserici în perioada în care redacta Viaţa lui Isidor (p. 106).

580I I, 29); dacă această informaţie este exactă, e de presupus că Grigorie s-a întors de la Athos pe cale terestră şi s-a oprit pentru câtva timp la Didymoteichon.

581 Gregoras, Ist., 5, ed. Bonn, II, 829-834.

582 Filotei, Antiretic, VII, PG, CLI, 924C-925C.

583 Gregoras, Ist., XVIII, 6, 8, ed. Bonn, II, 898, 905; Tomos, PG, CLI, 721A; FILOTEI, Encomion, col. 622B.

Sevastocratorul Manuel Asan, de vărul soţiei sale Mihail Asan şi, în sfârşit, de socrul său panhypersevastosul Andronic Asan[584];

Întregul Senat era prezent. La sinod luau parte douăzeci şi cinci de mitropoliţi şi şapte episcopi; trei mitropoliţi absenţi trimiseseră procuri. Toţi aceşti ierarhi erau încă dinainte favorabili lui Grigorie Palama, care asista şi el la dezbateri. Opoziţia era reprezentată de doi mitropoliţi, Matei al Efesului şi Iosif al Ganosului, şi mai ales de filosoful Nichifor Gregoras; alte câteva personalităţi de vază susţineau şi ele opoziţia: Teodor Dexios, ieromonahul Atanasie, monahul Ignatie şi tânărul umanist Teodor Atutemis. În cursul dezbaterilor, antipalamiţii au primit de asemenea sprijinul mitropolitului Tyrului, Arsenie, delegat la Constantinopol de patriarhul

584 Pasajul din Tomosui sinodal care semnalează prezenţa lui Asan este greşit în ediţia lui Combefis (Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum, pars altera, Parisiis, 1672, p. 138) şi în cea a lui Dositei, care pare a o reproduce sporind eroarea textului (αύταδέλφου om., Τόμος αγάπης, Jassy, 1698, p. 55); versiunea lui Combefis este reprodusă în Patrologie grecque (CIL, 721B) şi corectată greşit de Mansi, care-1 omite cu totul pe primul Asan (XXVI, 134B); textul corect se găseşte la PORFIRIE USPENSKI, op. cit., p. 744 sau la I. KARMIRIS, Ta δογματικά καί συμβολικά μνημεία της ορθοδόξου καθολικής εκκλησίας, I, Atena, 1952, p. 313.

Ignatie al Antiohiei, prietenul lui Ioan Calecas.[585] Arsenie ne-a lăsat o relatare a dezbaterilor: ca şi Nichifor Gregoras, le contestă, la rândul lui, obiectivitatea; cu toate acestea, oricât de întemeiate ar fi aceste critici, este incontestabil că, la sinodul de la Vlaherne, antipalamiţii şi-au putut expune pe larg părerile, iar Cantacuzino a făcut un real efort, în timpul lungilor dezbateri ale adunării, pentru a pune de acord părţile adverse înainte de a recurge la măsurile ale căror victime erau în general, în cazuri asemănătoare, minoritarii, după condamnarea lor.

Sinodul de la 1351 a avut două faze distincte: în mai iunie au avut loc patru şedinţe contradictorii în cursul cărora antipalamiţii au avut, mai întâi *de facto*, apoi *de jure*, rolul acuzării, fără să reuşească însă să convingă adunarea să-l condamne pe Palama; în iulie, un „alt sinodte s-a întrunit fără prezenţa lor şi a rostit solemn o definiţie dogmatică.

---

585 Νικηφόρος ό Γρηγοράς έκείνος, ού προ πολλοϋ τό μοναχικόν ύποδύς σχήμα, Θεόδωρος ό Δεξιός, ό ιερομόναχος Αθανάσιος, ό μοναχός Ιγνάτιος, Θεόδωρος ό Ατουέμης, έτι μεν νέος ών την ηλικίαν, πολιός δε την σύνεσήν- συνεισήλθε δε τούτοις καί ή έμή μετριότης, τηνικαΰτα τη Κωνσταντινουπόλει παρούσα κάν τη των Όδηγών καλούμενη σεβασμία μονή τών έκεΐσε προϊστάμενη κατά τό ανέκαθεν προνόμιον τής άγιωτάτης καθ’ ημάς εκκλησίας [„Acel Nichifor Gregoras, care nu cu mult timp înainte lepădase chipul monahal, Theodoros Dexios, ieromonahul Atanasie, monahul Ignatie, Theodoros Atouemes, care era de-o vârstă fragedă, dar de-o inteligenţă matură. S-a alăturat acestora şi smerenia mea, fiind atunci în Constantinopol şi în mănăstirea numită Hodegon, care avea întâietate acolo în privinţa cântecului de mai sus al preasfintei noastre Biserici“], ARSENIE AL TYRULUI, Proiectele Tomos, Vat. gr. 2335, fol. 2; cf. GREGORAS, Ist., XVIII, 5, ed. Bonn, Π, 891-894; vezi G. Mercati, Notizie, pp. 210-217. Mănăstirea τών Όδηγών, reşedinţa lui Arsenie, aparţinea patriarhului Antiohiei şi a fost, în timpul şi după războiul civil, unul din centrele antipalamismului. Iachint al Tesalonicului a stat şi el acolo (vezi Supra, p. 116).

PRIMA SESIUNE

Prima sesiune a avut loc pe 28 mai. Li s-a cerut antipalamiţilor să-şi expună public motivele opoziţiei lor; aceştia au invocat adaosul făcut la mărturisirea de credinţă cerută episcopilor la hirotonie şi au atacat anumite expresii ale lui Palama. Lunga discuţie teologică care a urmat s-a referit în special la actele Sinodului al VI-lea Ecumenic: potrivit arhiepiscopului Tesalonicului, propria sa teologie nu era decât o dezvoltare (*avan Tvţic*) a deciziilor acestui sinod cu privire la cele două „energii” sau voinţe în Hristos.[586] Nichifor Gregoras i-a răspuns, acuzându-l de iconoclasm, din pricina învăţăturii sale cu privire la „trupul îndumnezeit” al lui Hristos: acest trup nu încetează de a mai fi omenesc şi mai poate fi reprezentat în icoane? Pentru a confirma această acuzaţie, Gregoras cita fapte concrete: Palama şi ucenicii săi ar fi ars icoane[587]; aceste fapte reflectă poate, aşa cum am văzut deja, atitudinea negativă a isihaştilor celor mai austeri faţă de o prea mare abundenţă de podoabe în biserici. Atacându-l pe Palama, Gregoras şi adepţii săi îi respingeau însă cu vehemenţă atât pe Varlaam, cât şi pe Akindin.[588] La sfârşitul zilei, s-a hotărât în scris

(KKUQC – oxal *eyy Qacpcoc*) ca, la şedinţa următoare, să se dea cuvântul mai întâi antipalamiţilor,

---

586 Tomosul sinodal, PG, CLI, 722B.

587 Gregoras consacră mai mult de o carte şi jumătate din Istoria sa unei descrieri destul de dezlânate a primei şedinţe a sinodului (XVIII, 6; XX, 4, ed. Bonn, II, 898-978) şi citează pe larg textul cuvântărilor pe care le-ar fi rostit acolo; vezi analiza şi aprecierea acestei relatări la R. GuiLLAND, Essai, pp. 34-37.

588έ σμεν, είπερ βούλεσθε, ταύτας πυρί παραδοϋναι. [„suntem gata să ardem împreună cu voi acestea, după cum doriţi“], ARSENIE AL TYRULUI, Proiect de Tomos, Vat. gr. 2335, fol. 2.

pentru a-şi formula acuzaţiile la adresa lui Palama, iar acesta să se poată apoi disculpa.[589] A fost incontestabil un succes pentru Gregoras, căruia i se recunoştea deci rolul de acuzator.[590]

URMĂTOARELE SESIUNI

Două zile mai târziu, la 30 mai, a avut loc a doua şedinţă a sinodului, mult mai puţin favorabilă antipalamiţilor.[591] Gregoras şi partizanii săi l-au atacat într-adevăr pe Palama pe terenul terminologiei: cuvintele θεός (Dumnezeu) şi θεότης (dumnezeire), afirmau ei, nu trebuie să se aplice energiei dumnezeieşti, ci doar fiinţei.[592] Cantacuzino a încercat fără succes să-l convingă pe Gregoras să cedeze asupra acestui punct, promiţându-i diferite favoruri. Palama a susţinut, aşa cum a făcut-o adesea în scrierile sale din timpul Războiului Civil şi cum o va face şi mai târziu, că formulele teologice nu au decât o valoare secundară faţă de adevărul pe care-l exprimă. A recunoscut că, în scrierile sale polemice, se poate să fi folosit o terminologie mai puţin exactă decât în mărturisirea de credinţă anexată acelor scrieri;[593] s-a

---

589 Tomos, col. 723A.

590 Şi el interpretează prima şedinţă drept o mare victorie (/si., XX, 4, ed. Bonn, II, 978).

591 Gregoras nu-i consacră decât câteva pagini din Istoria sa şi invocă starea sa precară de sănătate pentru a justifica slaba apărare pe care a opus-o pa- lamiţilor (XX, 6, pp. 987-988).

592 Gregoras, Ist., ibid., pp. 988-990.

593σ υλλαβαΐς άνοήτως, έφιστησι και συνίησι τί τό βουλή μα τού γράφοντος [„cel ce îşi umple vorbele cu gândire şi nu suportă fără minte vorbe goale şi sunete şi silabe se lămureşte şi înţelege care este voia celui care scrie“], Epistolă Daniil, Coisl. 99, fol. 100; ουδέ των πραγμάτων αιτία τα ονόματα, των δέ ονομάτων μάλλον τά πράγματα [„nu cuvintele sunt cauza faptelor, ci mai degrabă faptele sunt cauza cuvintelor“], Epistolă despre Vasile, contra lui Gregoras, Coisl. 100, fol.

trecut astfel la lectura acestei mărturisiri de credinţă, care a întrunit aprobarea generală.[594] Totuşi, unii dintre adversarii dascălului isihast părăsiseră sala de şedinţe înaintea acestei lecturi, aşa cum a făcut de pildă mitropolitul Tyrului, care a preferat să plece decât să-şi complice şi mai mult relaţiile sale cu Biserica din Constantinopol, unde era trimis ca reprezentant al patriarhului Antiohiei; acesta îl condamnase într-adevăr pe Palama în 1344.[595]

Cea de-a treia şedinţă a avut loc abia după opt zile, la 8 iunie.[596] Li s-a cerut antipalamiţilor să-şi prezinte şi ei mărturisirea de credinţă, dar aceştia s-au mulţumit să citească Simbolul niceoconstantinopolitan, adăugându-i o frază: „Iar despre Varlaam şi Akindin, părerea pe care o avem despre ei este aşa cum gândeşte despre unii ca aceştia Sfânta Biserică a lui Dumnezeu"[597] [trad. rom. cf. diac. Ioan

I. Ică jr, în Sf. *Grigorie Palama, Tomosuri dogmatic – Viaţa – Slujba, Scrieri 1*, ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 279

288.

594 Mărturisirea este publicată în PG, CLI, 763-768.

595 Tomosul (col. 723B) pare să afirme că toţi antipalamiţii „au fugit" de la Vlaherne „înainte de ora stabilită". Gregoras menţionează doar plecarea lui Arsenie al Tyrului, ameninţat, spune el, de o excomunicare care s-ar fi abătut atât asupra lui, cât şi asupra patriarhului pe care-1 reprezenta (/si., XX, 6, ed. Bonn, p. 991). Arsenie vorbeşte şi el despre plecarea lui într-un fel mai enigmatic, adresându-se unui antipalamit: ωχόμεθαλιπόντες αύτούς, ώς καί τούτου την αιτίαν ούχ άγνοεις [„plecam, părăsindu-i, căci cunoşti cauza acestui fapt"], ed. G. MERCATI, Notizie, p. 266.

596 Gregoras, Ist., XX, 1, ed. Bonn, II, 998-999; cf. E. de Muralt, Essai de chronographie, p. 631.

597 Vezi Gregoras, ibid., 2, p. 999; Tomos, col. 724AB; Arsenie al Tyrului, Proiect de Tomos, Vat. gr., 2335, fol. 3.

(n.tr.)]. Această formulă vagă era, evident, susceptibilă de interpretări diferite: Arsenie al

Tyrului va scrie ulterior că el, prin „Biserica lui Dumnezeu” îl înţelegea pe patriarhul Antiohiei, Ignatie, şi că, după părerea lui, formula îl condamna pe Palama.[598] Au continuat astfel discuţiile cu privire la formulele palamite pe care Gregoras şi ai săi le clasaseră pe „capete”.[599] Fiecare dintre aceste capete a fost cercetat separat, primele trei în cea de a treia şedinţă, la 8 iunie, al patrulea la începutul şedinţei din 9 iunie.[600]

Această a patra şi ultimă şedinţă a fost decisivă. împăratul şi sinodul, întrerupând acuzaţia antipalamiţilor, au trecut la lectura *Tomosului* din 1341; Palama a prezentat de asemenea scrieri ale adversarilor săi, care contraziceau evident textul *Tomosului*; acesta, promulgat în timpul lui Andronic al III-lea, continua să fie considerat drept documentul de bază asupra căruia toată lumea era în principiu de acord. S-au citit de asemenea extrase din Sfinţii Vasile, Ioan Damaschin, Maxim, Grigorie al Nyssei;

598 Vezi G. Mercati, ibid., p. 260.

599 Τά έκ τινων τού Παλαμά Λόγων άνειλεγμένα ήμΐν έπίρρητα κεφάλαια [„anumite capitole infame din scrierile lui Palama“], Arsenie al Tyrului, Opuscule, ed. G. Mercati, Notizie, p. 266; cf. Tomos, PG, CLI, 724B, 726A, 759A.

600 GREGORAS, Ist., XXI, 3, ed. Bonn, Π, 1004. Erau cu totul şapte „capete“ (προύφερον εις τό μέσον οί άντιλεγόντες κεφάλαιά TLva ζ' έκ των συγγραμμάτων τού Θεσσαλονίκης [„acuzatorii au adus în discuţie oarecare şapte capitole din scrierile tesaloniceanului“], FILOTEI AL SELYMBRIEI, Dialog, Palm. 366, fol. 405v). Arsenie al Tyrului constată că sinodul nu a cercetat decât trei sau patru (όλως τρία γάρ που μόγις ή τέτταρα τών αύτών κεφαλαίων έπί άπολογία μόνα άνέγνωσται [„în total, nu a citit decât cu greu trei sau patru dintre acele capitole spre argumentare“], Apel către Cantacuzino, Vdt. gr. 1111, pars IV, fol. 237v).

când urmau să se aducă actele Sinodului al VI-lea eeumenic, în mod special favorabile teologiei palamite, adversarii dascălului isihast au protestat, declarând că doar decizia (όρος) sinodului avea autoritate. Li s-a citit atunci paragraful din *Sinodiconul Ortodoxiei*, care-i anatematizează pe cei care resping *Actele* Sinodului al VI-lea şi s-a dat citire acestor acte. Acestea fiind considerate suficiente pentru a dovedi caracterul eretic al acuzaţiilor îndreptate împotriva arhiepiscopului Tesalonicului, Cantacuzino, după ce a adresat un ultim apel la pocăinţă adversarilor lui Palama, a poruncit să se citească *Tomosul* de depunere redactat în 1347 împotriva lui Matei al Efesului şi colegilor săi şi ale cărui prevederi nu fuseseră încă aplicate. După această lectură, un înalt funcţionar bisericesc, Amparis, chartofilax al patriarhiei şi „consul al filosofilor", a cerut solemn episcopilor prezenţi să-şi exprime pe rând părerea asupra chestiunilor controversate. Toţi au mărturisit atât unitatea Dumnezeirii, cât şi distincţia necesară dintre fiinţa şi energiile dumnezeieşti, amândouă fiind necreate. Întrebat ultimul, patriarhul Calist a dezvoltat mai pe larg această învăţătură, chemându-i încă o dată pe adversari la pocăinţă şi, în faţa refuzului lor, a pronunţat depunerea mitropoliţilor Efesului şi Ganosului; partizanii acestora au fost condamnaţi şi excluşi de la întrunire, cu excepţia celor care s-au pocăit.[601]

PROTESTUL LUI ARSENIE AL TYRULUI

Cu toate acestea, împotriva lui Arsenie al Tyrului nu a fost luată nicio sancţiune; acesta, deşi s-a desolidarizat

---

601 Tomos sinodal, PG, CLI, col. 726A-731D; relatarea lui Gregoras despre această ultimă şedinţă (Ist., XXI, 3, ed. Bonn, Π, 1004-1013) nu cpprinde fapte concrete şi reflectă mai ales indignarea filosofului în faţa victoriei duşmanilor săi.

de sinod, pare a fi adoptat o atitudine destul de prudentă, pentru a evita orice complicaţie inutilă. După încheierea întrunirilor, a adresat un apel împăratului Ioan Cantacuzino împotriva deciziilor luate,[602] bazându-se atât pe nişte motive formale – distribuirea injustă a locurilor la adunare,[603] soluţionarea unilaterală a problemelor dogmatice doar de patriarhul Constantinopolului, fără acordul celorlalte patriarhii[604], judecăţi personale emise de Cantacuzino în sinod sub pretextul că el era singurul în postura de judecător imparţial între cele două tabere[605], refuzul său de a se da citire *Tomosului* pe care patriarhul Antiohiei îl publicase împotriva lui Palama în 1344[606] – cât

602 Acest apel este menţionat în opusculele sale autografe care ne-au parvenit (έν τη συντεταγμένη ήμίν έκκλήτω, fragmente publicate de G. Mercati, Notizie, p. 267; cf. p. 226); se găseşte la Vat. gr. 1111, partea IV, ff. 223-321.

603c atedrelor noastre, astfel încât şi cei din partea opusă să fie introduşi... cerând catedra noastră apropiată, ai încuviinţat cu un sunet gutural, dar nu ai făcut nimic mai mult“], fol. 229.

604 Πρόβλημα παρ’ήμών, ώς οίσθα, προβέβηται καί πεϋσις, εί όλως έξεστι τφ Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχη περί δόγματος μήπω κινηθεντός έπί τής Εκκλησίας μόν<μ μετά τής περί αύτόν συνόδψ συζητεΐν καί άποφαίνεσθαι [„Problema noastră, după cum ştii, este supusă cercetării, dacă este cumva posibil pentru patriarhul Constantinopolului să cerceteze şi să publice decizii despre dogmele Bisericii numai cu sinodul din jurul lui“], ff. 231-23 lv.

605 Προέβαλες οϋν ώς ή εκκλησία πάσα, ό πατριάρχης φησί καί οι άρχιερεΐς, οίκειούμενοι έαυτοίς τήν τού Θεσσαλονίκης κατηγορίαν..., ώστε... τοϋτ’ έπήγ γες... «’Έστω λοιπόν θεός κριτής κάγώ». Κάντεϋθεν ασμενος έπελάβου καί τού δικαστικού θρόνου [„Afirmi aşadar că întreaga Biserică, adică patriarhul şi arhiereii, au ajuns la un acord în privinţa acuzării tesaloniceanului, astfel încât poţi spune: «Dumnezeu să fie ultimul judecător şi cu mine.» De aceea ai luat bucuros tronul judecătoresc.“], ff. 233v-234.

606 Έζήτηται τφ κατηγορούμενα) άναγνωσθήναι τό προσόν αύτφ δικαίωμα - ούτω γάρ έφη τον τόμον - ώς δε καί ήμΐν τό ήμέτερον, τον

şi pe nişte motive teologice. Acţiunea lui Arsenie al Tyrului a creat complicaţii în relaţiile dintre Constantinopol şi Antiohia şi tulburări în sânul patriarhiei Antiohiei. Se pare că, într-adevăr, Ignatie al Antiohiei ar fi recunoscut *Tomosul* din 1351 încă din 1352[607]; la o dată anterioară anului 1358, el sau urmaşul său era deja în corespondenţă

τού Αντιόχειας· κατένευσας άμφοΐν τήν άνάγνωσιν · τού ένός ούν άναγνώσει δοθεντός, τήν θατέρου ποίψ δή τφ τρόπω άπηγόρευσας έπειτα [„Se cerceta dacă actul de dreptate este bine cunoscut de acuzator - căci astfel spunea tomosul - ca şi nouă să ni se recunoască ce este al nostru, anume tomosul din Antiohia; tu ai aprobat cu un sunet gutural recunoaşterea amândurora; aşadar, unul a fost recunoscut, dar celălalt într-un oarecare mod a fost respins după aceea“]; fol. 240v.

607s uccesor (sau un concurent) al lui Ignatie? Istoria acestei perioade foarte tulburi a Patriarhiei orientale nu a fost încă scrisă şi izvoarele lipsesc. Primul document care-1 numeşte pe succesorul lui Ignatie, Pahomie, pare să dateze din 1365 (vezi nota următoare). De reţinut totuşi că alegerea acestuia a avut loc după moartea lui Ignatie şi că a fost deci legitimă (τοϋ μακαρίτου εκείνου πατριΑρχου ημών κύρ Ιγνατίου τό kolvov άποδόντος χρέος [,,a acelui fericit patriarh al nostru, domn Ignatie, desemnat pentru slujirea comună“], Scrisoarea episco-pilor Antiohiei, MIKLOSICH et MÜLLER, I, 463); într-adevăr, nu am putut ajunge la sursa informaţiei potrivit căreia Ignatie ar fi fost, dimpotrivă, dat jos din scaun de către palamiţi şi că s-a dus să moară în Cipru, după ce Pahomie i-a uzurpat scaunul (C. KARALEVSKI, „Antioche“, în Dict. d’Hist. etde Geogr. eccl., III, col. 630); primul autor care o menţionează este patriarhul ecumenic Constanţiu I, într-o scriere (Περί τών εν Αντιοχεία πατρίαρχευσάντων [Desprepatriarhii Antiohiei]) publicată, printre Συγγραφαί al ελασσόνες ale acestui ierarh, de Th. Aristokles (Constantinopol, 1866) fiind tradus în engleză în J.M. Neale, A History of the Holy Eastern Church. - The Patriarchate ofAntioch (London, Oxford and Cambridge, 1872, p. 177). Le QuiEN (Oriens christianus, II, 766-767) nu spune nimic despre aceasta. Ignatie s-a dus într-adevăr de două ori în Cipru (vezi J. HACKETT, A History of the Orthodox Church of Cyprus, London, 1901, pp. 439, 457), dar la nişte date anterioare.

amicală cu Calist.[608] Totuşi, în 1365, alegerea patriarhului Pahomie va fi contestată de antipalamiţi,[609] iar în 1370, Arseniej ales patriarh de către un grup de opozanţi, avea să redacteze un proiect de *Tomos* antipalamit, fiind în cele din urmă depus.[610]

UN AL DOILEA SINOD

La câtva timp după cea de-a patra şedinţă, se pare că în iulie[611], s-a întrunit „un alt sinod”[612], tot în tricliniumul lui Alexis, dar fără prezenţa antipalamiţilor condamnaţi şi majoritatea trimişi la închisoare sau arestaţi la domiciliu.[613] Au fost analizate rând pe rând şase întrebări:

1° Există oare în Dumnezeu o deosebire între fiinţă şi energie (εί έστίν επί θεού θεοπρεπής διάκρισις ουσίας καί ένεργείας)?

---

608 MIKLOSICH et MÜLLER, I, 380: această scrisoare nedatată a lui Calist este în orice caz anterioară alegerii lui Pahomie, întrucât pomeneşte despre o călătorie a lui Arsenie al Tyrului în Antiohia (προς την σην αγιότητα [„către sfinţia ta“], p. 381); Arsenie n-ar fi putut s-o facă în timpul lui Pahomie, a cărui alegere nu o recunoştea.

609 MIKLOSICH et Müller* I, 463-465.

610 Vezi documentele publicate de MIKLOSICH şi MÜLLER, 1,407-409,412-413, şi analiza lor, îndeosebi în ceea ce priveşte data, făcută de G. Mercati, Notizie, pp. 214-218; cf. de asemenea o scrisoare a lui Cantacuzino, citată de acelaşi autor, Notizie, p. 510 (această scrisoare nu este în mod cert anterioară lui 1354, cum scrie autorul, declanşând astfel o întreagă serie de dificultăţi cronologice: Cantacuzino continua într-adevăr şi după intrarea în monahism să poarte titlul de βασιλεύς).

611 în unele manuscrise ale Tomosului, publicarea sa este datată în iulie (Τόμος εκτεθείς κατά μήνα Ιούλιον τής δ’ ίνδικτιώνος [„Tomos publicat în luna iulie a celui de-al patrulea indiction“]): vezi de ex. Xeropot. 191 (Athon. 2524), s. XIV, fol. 34 (Lambros, Catalog, I, p. 212) şi Patm. 366, s. XIV, fol. 353 (Sakkelion, Πατμιακή Βιβλιοθήκη, p. 166).

612 Tomos, col. 732A.

613 R. Guilland, Essai, p. 32; cf. Arsene de Tyr, Opuscules, ed. Mercati, p. 268; Proiect de Tomos, Vdt. gr. 2335, fol. 2V.

2° Dacă există o deosebire, energia aceasta este creată sau necreată?

3° Dacă această energie este necreată, cum s-ar putea evita ideea că Dumnezeu este compus (το σύνθετον)?

4° S-ar putea aplica energiei termenul de „dumnezeire”, evitând însă diteismul?

5° Este oare drept şi conform tradiţiei să se spună că fiinţa este superioară (ύπερκείταή cu ceva energiei?

6° întrucât există o participare (μετοχή) la Dumnezeu, această participare este după fiinţă sau după energie?[614]

La fiecare din aceste întrebări, sinodul a răspuns potrivit teologiei palamite: există într-adevăr o deosebire între fiinţă şi energie şi amândouă sunt necreate; această deosebire nu introduce „complexitatea” în Dumnezeu, pentru că nu este vorba de două realităţi esenţiale, ci amândouă aparţin unuia şi aceluiaşi Dumnezeu viu, termenul OOTR] e este desigur aplicat energiei de către Părinţi, care vorbesc şi despre fiinţa care este „superioară” energiei; aceiaşi Părinţi, în sfârşit, afirmă foarte limpede că fiinţa dumnezeiască nu este împărtăşibilă, vorbind totodată despre revelaţia reală şi existenţială a vieţii sau energiei dumnezeieşti.[615] S-a trecut apoi la o nouă lectură a *Tomosului* din 1341, comparându-l cu scrierile lui Akindin.[616]

În sfârşit, urmând aceeaşi procedură ca şi în iunie, chartofilaxul Amparis, consul al filosofilor, i-a întrebat pe toţi membrii sinodului, clerici sau mireni, care este

614 Tomos, col. 732AB.

615 Răspunsurile sinodului la cele şase întrebări sunt lungi şi alcătuite aproape în întregime din citate patristice (PG, CL, 732C-54B).

616 Tomos, col. 754C-756B.

părerea fiecăruia; împăratul a vorbit ultimul – toţi membrii adunării stând în picioare „potrivit obiceiului” – şi în cuvântarea sa a tras concluziile dezbaterilor: arhiepiscopul Tesalonicului este pe deplin ortodox, iar învăţătura sa este întru totul conformă cu tradiţia Părinţilor.[617]

S-a făcut auzită de asemenea vocea monahismului athonit, ai cărui reprezentanţi fuseseră invitaţi la sinod, dar „vitregia vremurilor” – ostilităţile dintre Genova şi Veneţia, noul conflict dintre Cantacuzino şi Ioan al V-lea – i-a împiedicat să vină; doar doi ieromonahi au adus acordul athoniţilor la hotărârile sinodului şi au prezentat, drept opinia generală a Sfântului Munte, tratatele redactate de Filotei şi trimise la Constantinopol în ianuarie 1346.[618] Pe de altă parte, la Sf. Sofia s-a întrunit în mai multe rânduri un fel de comisie teologică pentru a examina capitole scoase din opera lui Palama şi considerate eretice de adversarii săi: şi de această dată, dascălul isihast a fost considerat nevinovat de toate acuzaţiile care i se aduseseră.[619]

TOMOSUL SINODAL DIN 1351

Tomosul sinodal care ratifica toate aceste decizii şi care a fost, se pare, opera lui Filotei, mitropolitul Heracleei[620], prevedea excomunicarea tuturor celor care

---

617 Tomos, col. 756D-757B.

618 Tomos, col. 757CD; vezi Infra, p. 414; M. JUGIE identifică în mod greşit aceste scrieri ale lui Filotei cu Tomosul agbioritic în „Palamite (controverse)“, col. 1785.

619 Tomos, col. 759-760.

620 In prefaţa care precedă refutaţiile sale la adresa lui Gregoras, Filotei pare să afirme că el însuşi este autorul Tomosului (τον ιερόν εκείνον τόμον ον μετά τής συνόδου συνεγραψάμεθα [„acel sfânt tomos pe care l-am scris împreună cu sinodul“], Paris, gr. 421, fol. 23), dar exprimarea sa poate fi înţeleasă ca referindu-se la un act colectiv al sinodului.

nu acceptau palamismul ca fiind conform ortodoxiei. Redactat în iulie, acest *Tomos* a fost semnat abia în august; în data de 15 a acestei luni, de sărbătoarea Adormirii, între orele 7 şi 8 dimineaţa, după Utrenie, împăratul Ioan Cantacuzino a intrat în Altarul Sfintei Sofia şi a înmânat solemn *Tomosul sinodal,* purtând propria sa semnătură, patriarhului Calist. S-a retras apoi la locul său şi a ascultat citirea acestui document de către *protecdicosul* Gheorghe Galesiotul, de către un anumit „Maxim înţeleptul”[621] şi, în sfârşit, de către mitropolitul Heracleei, Filotei, care după ce a terminat de citit a comentat într-o scurtă omilie deciziile sinodale.[622]

Tânărul împărat Ioan al V-lea Paleologul, care nu se afla la Constantinopol în acele momente, a semnat *Tomosul* mai târziu, după cât se pare în februarie-martie 1352.[623] Potrivit lui Nichifor

Gregoras, tânărul împărat ar fi declarat după 1355 că a semnat *Tomosul* constrâns de Cantacuzino (άκων έγραψα βίασθείς ύπ αύτοϋ... ούκ έχων όπως αν έκφύγοιμι τό τής ώρας βίαιον [tăcând, l-am semnat forţat de el... neavând

---

621 Acest Maxim nu ar trebui oare identificat cu Maxim Lascaris Caloferos, fost antipalamit şi corespondent al lui Akindin, care tocmai îşi făcuse mea culpa (Miklosich et MÜLLER, I, 295)? Despre Maxim, vezi R.-J. LOENERTZ, Dix-huit lettres, pp. 140-144.

622 Aceste informaţii ne sunt date de acelaşi FILOTEI (Antiretice contra lui Gregoras, I, PG, CLI, 781BC) şi de Cantacuzino Ist., IV, 23, ed. Bonn, IП, 170).

623î n: Histonches Jahrbuch, 72, 1953, s. 205-221) şi de Alban Dolh (Das Geheimnis einerbyzantinischen Staatsurkunde, Beuron, 1958), ca şi de mai multe copii mai vechi: Patm. 366, s. XIV, fol. 368v, Vat. gr. 721, s. XIV, fol. 53v, Vat. gr. 1102, s. XIV, fol. 31, Vat. gr. 705, s. XIV, Dion. 147 (Athon. 3681), s. XIV, Coisl. 101 (anno 1445), Laura 1626, s. XV şi Laura 1945; acest din urmă manuscris, copiat după precedentul şi datat 1708, a servit la ediţia lui PORFIRE USPENSKI (op. cit., p. 779).

cum să scap de violenţa momentului]); Palama[624] se ridică însă cu vehemenţă împotriva acestei afirmaţii a lui Gregoras, amintind de sentimentele personale ale lui Ioan al V-lea, întotdeauna favorabile teologiei palamite şi exprimate ca atare în timpul Războiului Civil. Dascălu[625]] isihast are dreptate, în sensul că Ioan al V-lea nu s-a opus niciodată în mod public învăţăturii palamite, al cărei caracter ortodox era acceptat de către imensa majoritate a clerului şi poporului. Ar fi putut dori însă să evite să se solidarizeze cu un act al cărui principal artizan fusese Cantacuzino: într-adevăr, Tomosul *sinodal de la 1351 nu era* doar o decizie ecleziastică, ci un document de stat spre

---

624 Ist., XXX, ed. Bonn, III, 268-269.

625 Toú θείótάχου καταψεύδεταί βασιλέως, άΛΛά καί αύτόν εαυτού καταμαρτυροϋντα, βεβαί τής τόλμης, προάγει λέγοντα... «άκων τον τόμον έγραψα, βιασθείς ύπό τού την εξουσίαν έχοντος τηνικαϋτα, ούκ έχων όπως αν έκφύγοιμι τό τής ώρας βίαιον»... Ό βασιλεύς... φ καθάπερ ή τού κράτους σφραγίς έκ μητρικής νηδύος, ώς πάς τις αν εϊποι καί μόνον προσιδών, ούτω καίτό εύσεβές έμφυτον τή τού βασιλεύσαντος αύτόν Χριστού χάριτι. βασιλεύς, ός μόνος, καίτοι μηδ’εις ηλικίαν παραγγείλας πω μειρακίων, τω Βαρλαάμ εύμενώς ποτέ προσιδείν ούκ ήνέσχετο. βασιλεύς, ός τοΐ́ς περιεστώσεν άνδράσι, παΐ́ς έτι ών, προσέταττεν... τούς άκινδυνιανούς έξελαύνειν των βασιλείων [„spune minciuni împotriva preadumnezeiescului împărat, dar aducând el mărturie împotriva lui însuşi, ferm în îndrăzneala-i, continuă zicând: «tăcând, am semnat tomosul, forţat de cel care avea puterea atunci, neavând cum să scap de violenţa momentului»... împăratul... precum are pecetea puterii din pântecele mamei, ca oricine să recunoască aceasta numai uitându-se la el, astfel are şi dreapta credinţă în sufletul său prin harul lui Hristos, care împărăţeşte în el. împăratul, care într-adevăr nu ajunsese la vârsta adolescenţei, nu a fost educat să îi fie favorabil lui Varlaam. împăratul, care lua decizii cu ajutorul bărbaţilor din jurul lui, fiind încă un copil... i-a dat afară pe akindinişti de la curtea împărătească“], Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 233-233v. Palamismul tânărului Paleolog este confirmat, aşa cum am văzut, (supra, p. 120, nota 119), de către Akindin însuşi.

slava împăratului Ioan Cantacuzino. O a treia semnătură imperială va figura pe document, însoţită de un angajament solemn de a-i respecta conţinutul: cea a lui Matei Cantacuzino. Această adăugare la textul iniţial, datând din februarie 1354, a fost făcută cu prilejul încoronării solemne a fiului lui Ioan Cantacuzino de către patriarhul Filotei.[626]

Semnăturile episcopale sunt în număr foarte variabil, în funcţie de manuscrise. Aceste variante se explică prin diferite motive. Aşa cum semnalează Filotei, textul *Tomosului* a avut o foarte largă circulaţie[627] şi a fost copiat de foarte multe ori. Pe de altă parte, noii mitropoliţi, în momentul hirotonirii lor la Constantinopol, îşi puneau semnătura pe *Tomos* sau îl semnau în eparhia lor.[628] Alţi

626 Vezi Pr. Lemerle, „Le Tomos du concile de 1351 et l'horismos de Matthieu Cantacuzène", în Revue des études byzantines, VIII, 1950, pp. 55-64. Autorul ne dă un text critic al horismos-ului lui Matei după cele trei (sau mai curând două, căci Migne reproduce versiunea Combefis) ediţii existente şi două manuscrise (CoisL 101 şi Vat. gr. 705). Suntem în măsură să semnalăm alte două copii ale ho- nsmos-\Am: Dion. 147 (Athon 3681), din sec. al XIV-lea, unde, ca şi în Vat. gr. 705, textul lui Matei urmează imediat după semnătura lui Cantacuzino (cea a lui Ioan al V-lea lipseşte) şi o precede pe cea a episcopilor, iar Pans, gr. 1270 unde bons- mos-λA urmează semnăturilor episcopale, ca în ediţia lui Combefis căreia i-a servit probabil de model. Alături de cele şapte manuscrise semnalate de Pr. Lemerle că nu cuprind horismos-χλ lui Matei, putem cita şi Vindob. theol. gr. 205 (Nessel), ale cărui semnături au fost publicate de Lambecius, Commentana de Bibi. Caesarea Vindob., Vindobonae, 1672, pp. 202-205 (Lambecius-Kollar, V, 233-234), şi Lavra 1626. Să menţionăm în sfârşit ci Dion. 194 {Athon. 3728) omite toate semnăturile Tomosului şi deci nu se alătură niciuneia din cele două grupe de mai sus.

627c el sfânt şi s-au înstăpânit şi pe celelalte insule şi oraşe"], Antiretice contra lui Gregoras, I, PG, CLI, 781 CD.

628 Vatic. gr. 421, fol. 53v constituie un exemplu de semnătură la Constantinopol: într-adevăr, în continuarea semnăturilor se citeşte o

ierarhi, după ce au asistat la deliberări, au lipsit în ziua semnării solemne, din august.[629] Conform listei de semnături episcopale considerate ca fiind cea mai veche[630], în august au semnat

Tomosul douăzeci şi doi de mitropoliţi; copiile ulterioare poartă patruzeci de semnături episcopale, la care se adaugă cele ale funcţionarilor ecleziastici de la

---

autentificare urmată de o nouă semnătură autografă (Το παρόν ίσον άντίβληθέν καί κατά πάντα εύρεθέν έξισάζων τφ πρωτοτυπφ αυτού, ύπεγράφη καί παρ ημών. Ό ταπεινός μητροπολίτης Σωζοπόλεως, ύπέρτίμος καί τον τόπον έπέχων τού Ρόδου Νείλος [„Prezentul exemplar adus şi întru totul egal cu prototipul său a fost semnat şi de către noi. Nil, smeritul mitropolit al Sozopolei, preacinstit şi având reşedinţa în Rhodos"]). Palama semnalează, pe de altă parte, după 1355, că Tomosul a fost semnat de trei patriarhi, printre care patriarhul Ierusalimului, Lazăr, ceilalţi doi fiind probabil Calist şi Filotei, acesta din urmă semnând Tomosul în calitate de mitropolit al Heracleei. Existau aşadar copii care purtau semnătura lui Lazăr, dar ele nu s-au păstrat (Τριχτι δε πατρίάρχαίς έπεσφραγίσθη, ών τον ένα καί μαρτυρίκφ φάσιν εν Ίεροσολύμοίς τελεί κατακλείσαί τον βίον [,,A fost semnat de trei patriarhi, dintre care se spune că unul şi-a încheiat viaţa cu moarte martirică în Ierusalim"], Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 233v).

629 Este cazul, după cât se pare, al lui Eusebiu al Sugdeei, a cărui prezenţă la sinod este semnalată (PG, CLI, 72IA), dar a cărui semnătură este adăugată de o altă mână în Vdt. gr. 705, fol. 185 (ό Σουγδαίας καί ύπέρτιμος βεβαίων ύπέγραψα [„al Sugdeei preacinstit, confirmând, am semnat"]) şi se regăseşte la locul său ierarhic în copiile posterioare (PG, CLI, 762B). Acestea semnalează şi ele alţi întârziaţi (ibid., col. 763BC).

630c f. Karmiris, ed. cit., p. 315; PORFIRIE USPENSKI, ed. cit., p. 744); or, putem afirma cu certitudine că mitropoliţii Amasiei şi Examiliului au fost în întârziere pentru semnături, căci numele lor lipsesc din mai multe copii mai vechi: Vat. gr. 721, Vat. gr. 1102, Vat. gr. 705, Lavra 1626 (şi copia sa, Lavra 1945; cf. ed. PORFIRIE USPENKL, pp. 779-780), Coisl. 100 şi 101. Lipsa lui Metodie al Pontoheracleei ar fi deci singura dificultate dacă nu s-ar putea lesne explica fie printr-o omisiune a copistului, fie prin absenţa, foarte posibilă, a numelui acestui ierarh din originalul după care a fost copiat Patm. 366. c) Manuscrisul cuprinde

Biserica Mare.[631] În ceea ce-l priveşte pe Palama, el scria în 1358 că la acea dată *Tomosul* fusese semnat deja de „mai mult de cincizeci de arhiepiscopi"[632].

Sinodul de la 1351 a fost actul cel mai solemn prin care Biserica Ortodoxă a confirmat învăţătura lui Grigorie Palama. Deşi nu a fost propriu-zis un sinod ecumenic, ci un sinod al episcopatului din Patriarhia Constantinopolului, deciziile sale au fost totuşi acceptate în cursul sec. al XIV-lea de către ansamblul Bisericii răsăritene. În 1360, de pildă, un sinod al Bisericii bulgare, întrunit la Tîrnovo, a confirmat, la îndemnul sfântului Teodosie, ucenicul lui Grigorie Sinaitul, condamnarea lui Varlaam şi a lui Akindin.[633]

OPOZANŢII

Cu toate acestea, opoziţie a existat, de exemplu din

---

autografele lui Filotei al Selymbriei, un contemporan al evenimentelor şi autor probabil al autentificării nesemnate care urmează după semnături (fol. 368v).

631 Interesul pe care l-ar prezenta o ediţie critică a Tomosului - document esenţial, care furnizează o mare cantitate de informaţii privind procedura sinodală a bizantinilor din sec. al XIV-lea şi care a avut şi continuă să aibă o mare autoritate în Biserica Ortodoxă - a fost subliniat de mai mulţi autori care au întreprins lucrări pregătitoare în vederea unei astfel de ediţii (P. Lemerle, F. Dolger, R.-J. LOENERTZ). Aceasta ar necesita examinarea atentă a unui mare număr de manuscrise a căror listă preliminară o redăm aici (vezi Infra, pp. 406-407). In ceea ce priveşte semnăturile episcopale, o abordare însoţită de un valoros studiu geografic şi prosopografic a fost efectuată de E. PIONIGMANN, „Die unterschriften des Tomos des Jahres 1351“, B2, 47 (1954), pp. 104-115.

632 AQXL£7uaK07i0Lg bk 7i A £ iv rj 7i£VTr]KOVTa , Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 233v.

633 P. Syrku, K istorii ispravlenija knig v Bolgarii, I, Vremja i zizn patriarcha Evthymija Ternovskago, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 268-270.

partea mitropolitului Teognost al Kievului, un grec originar din Constantinopol şi prieten cu Nichifor Gregoras.[634] Dar Teognost a murit la 11 martie 1353[635] şi a fost înlocuit de rusul Alexei; acesta, investit în 1354 la Constantinopol de către patriarhul Filotei, a subscris fără îndoială la deciziile sinodale.[636] Consecinţele apelului lui Arsenie al Tyrului au fost mai durabile: până în 1370 cel puţin, un grup de clerici ai Patriarhiei Antiohiei s-au opus ansamblului Bisericii Bizantine. Insula Cipru, aflată sub suveranitatea Lusignanilor, a constituit multă vreme un refugiu pentru mulţi antipalamiţi.[637] Cantacuzino, după abdicarea sa, avea să scrie unui episcop al Ciprului, demonstrându-i caracterul ortodox al palamismului şi respingând argumentele akindiniştilor.[638] Iar teologii latini au aflat puţinul pe care-l ştiau despre palamism prin intermediul refugiaţilor antipalamiţi din Cipru – printre care se afla şi Ioan Kyparissiotis, convertit la catolicism în cele din urmă şi devenit teolog tomist – ca şi prin cel al umaniştilor, ca Dimitrie Kydones, asupra cărora Apusul exercita o mare atracţie culturală şi politică.

---

634 Ist., XXVI, 47-48, ed. Bonn, III, 113-115.

635 Vezi E. GOLUBINSKI, Istorija Russkoj Cerkvi, II, 1, Moscova, 1900, p. 170; vezi şi comentariile autorului asupra opiniei exprimate de Gregoras în legătură cu antipalamismul lui Teognost.

636 Miklosich et Muller, I, 336-340.

637 Acolo s-a refugiat un mitropolit akindinist, Chirii al Sidelor, dezaprobat de clerul său şi depus de către sinod în jurul anului 1359 (MIKLOSICH et MULLER, 1,399- 407,409-410). Iachint al Tesalonicului era cipriot şi avea probabil prieteni acolo, în fruntea cărora se afla desigur George Lapithes, antipalamit convins. De menţionat că legături strânse par a fi existat între Cipru şi grupul lui Arsenie al Tyrului.

638 Vatop. 434, ff. 1-9; Laura 1626, ff. 772v-773v; vezi J. DARROUZES, „Notes pour servir a l’histoire de Chypre“, în Ku7TQiaKal Lnovbai, XX, 1956 (apărut în 1957), pp. 38, 60.

Ultimul act oficial prin care Biserica Ortodoxă a canonizat învăţătura dascălului isihast a fost includerea sa în *Synodiconul*

Ortodoxiei. Anatematismele împotriva antipalamiţilor, care se mai află şi astăzi în *Triodul* liturgic, au fost rostite pentru întâia oară în prima duminică din Postul Mare al anului 1352[639]: sunt în număr de şase şi erau urmate de şase aclamaţii de „veşnică pomenire"[640] a tuturor celor

---

639 Porfirie Uspenski a presupus că un sinod special a fost întrunit în iulie 1352 pentru a ratifica modificarea textului Synodiconului, pornind de la o însemnare care, în Kutl. 33 (Athon. 3102), s. XIV, însoţeşte textul adaosului palamit: τά κατά μήνα Ιούλιον τής πέμπτης ίνδικτκύνος τού έξακισχιλιοστού οκτακοσιοστού εξηκοστού έτους λαληθέντα καί πραχθέντα παρά τής θείας και ιεράς συνόδου τής συγκροτηθείσης κατά Βαρλαάμ καί Ακίνδυνου καί τών όμοφρόνων έκείνοις εν τω θεοφρουρήτω παλατίω τών ιερών Βλαχερνών ένδον τού μεγάλου τρικλινίου τού λεγομένου Αλεξιακού [„cele discutate şi decise de dumnezeiescul şi sfântul sinod cel convocat împotriva lui Barlaam şi a lui Akindin şi a celor care cugetă ca ei, în luna iulie a celui de-al cincilea indiction al anului 6860, în de Dumnezeu păzitul palat al sfintelor Vlaherne, în interiorul marelui tricliniu numit Alexiakos"] (PORFIRIE USPENSKI, op. cit., p. 260, 781; cf. LAMBROS, Catalog, I, 277); această însemnare vorbeşte evident despre sinodul de la 1351 şi reproduce parţial titlul Tomosuluv, anul pe care-1 menţionează (6860) corespunde anului 1351; cât despre indiction, este greşit: cel de-al cincilea indiction a început de fapt în septembrie 1351. Greşeala se explică poate prin faptul că anatematismele au fost citite pentru prima oară în primăvara lui 1352, al 5-lea indiction. Eroarea lui Porfirie Uspenski este preluată de Th. Uspenski (Istonja vizantijskoj obrazovannosti, p. 361) şi de M. Jugie (Palamite, controverse, col. 1792). însemnarea ne permite să afirmăm că interpolarea Synodiconului a avut loc imediat după sinodul de la 1351. Palama menţionează în două rânduri anatematismele din Synodicon într-o scriere datând din jurul anului 1356 ((Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, ff. 235,236v).

640 Astăzi aceste aclamaţii de αιώνιας μνήμης [„veşnică pomenire"] sunt în număr de şapte; intr-adevăr, o aclamaţie a fost adăugată după moartea (1359) şi canonizarea (1368) lui Grigorie Palama, spre

care au luptat pentru ortodoxie împotriva varlaamiţilor; printre aceşti eroi ai dreptei credinţe, locul de frunte îi revine lui Andronic al III-lea: Ανδρονίκου τού αοιδίμου καί μακαρίτου βασι Λέως ήμών τού Παλαιολόγου, τού την προτέραν κατά Βαρλαάμ συγκροτήσαντος σύνοδον... [„Andronic Paleologul, împăratul nostru cel vrednic de laudă şi slăvit, cel care a convocat primul sinod împotriva lui Varlaam”]. Şi[641]nodul de la 1341 rămânea aşadar martorul prin excelenţă al triumfului palamit, iar tot ceea ce fusese făcut în perioada tulbure care a urmat nu era considerat decât o confirmare a sinodului ţinut de către împărat, a cărui legitimitate era incontestabilă. Andronic este deci singurul suveran preamărit în partea „palamită a Synodiconului.

Cu excepţia duşmanilor săi personali, Cantacuzino nu pare a-şi fi tratat adversarii cu prea multă severitate. Episcopii condamnaţi şi-au sfârşit zilele în capitală: Iosif al Ganosului în propria sa casă, Neofit de Filipi în mănăstirea Sf. Vasile, unde fusese închis şi Ioan Calecas, Macarie de Serres, într-o mănăstire închinată Maicii Domnului[642], Matei al Efesului a fost probabil lăsat în libertate.[643] În

pomenirea marelui isihast; i s-a acordat locul al doilea; cea de-a treia dintre actualele aclamaţii venea după prima (πάντων τών... συναγωνισαμένων τω άοιδίμω τούτώ βασιλεΐ [„dintre toţi cei care au luptat împreună... acestui lăudat împărat“]: este vorba despre Andronic al IH-lea menţionat în prima aclamaţie).

641 Triodul, ed. Veneţia, 1891, pp. 140-143; cf. PORFIRIE USPENSKI, op. cit., pp. 781-785; Th. USPENSKI, Sinodik, pp. 30-40.

642 Iosif Kalothetis face aceste precizări (Angel. gr. 66, fol. 199v) pentru a respinge afirmaţiile lui Gregoras, în cartea XXX a Istoriei sale, potrivit cărora unii episcopi antipalamiţi ar fi murit în închisoare sau în exil.

643 Kalothetis afirmă că niciun alt episcop în afară de cei trei pe care-i menţionase şi de Ioan Calecas nu au suferit vreo persecuţie.

afară de câţiva indivizi izolaţi, grupaţi în jurul lui Nichifor Gregoras[644], nu se mai opunea nimeni palamismului în sânul Bisericii din Bizanţ.

Capitolul al şaselea ANII DIN URMĂ

Noul triumf obţinut la Constantinopol în 1351 nu a însemnat şi sfârşitul necazurilor pentru dascălul isihast. După ce a înfruntat o furtună puternică pe mare în drumul său de la Constantinopol la Tesalonic, i-a fost încă o dată refuzată intrarea în oraşul său episcopal. Ioan al V-lea Paleologul, care se afla acolo sub patronajul Sevastokratorului Andronic Asan, bunicul soţiei sale şi socrul lui Cantacuzino, profitase de o absenţă a tutorelui său pentru a încerca să se elibereze de supravegherea în care era ţinut. În acest scop, începuse deja negocieri cu *kral*-ul sârb Ştefan Duşan. Aşa că sosirea unui arhiepiscop a cărui fidelitate faţă de împărat era notorie nu-i era deloc folositoare pentru proiectele sale. Ca şi în 1347, Palama a trebuit să se ducă la Athos şi să aştepte acolo trei luni până când împărăteasa Ana, venită de la Constantinopol, l-a îndepărtat pentru moment pe fiul său de la calea pe care apucase[645].

---

644 Teodor Dexios, care-1 susţinuse pe Gregoras în 1351, se separase de ceilalţi antipalamiţi. Filotei al Selymbriei, în Dialogul său, îl prezintă drept un moderat, favorabil mai curând lui Palama {Patm. 366, ff. 393—393v, 395); nu-1 menţionează decât o singură dată printre antipalamiţi, după Gregoras, dar acest pasaj este tăiat în manuscrisul autograf al Dialogului (fol. 400v). O scriere recent publicată a lui Isaac Argyros îl arată pe Dexios în conflict cu antipalamiţii pe tema luminii tabo- rice; cu toate acestea, nu adoptă palamismul (vezi F. CANO AL, „Argiro contra Dexio“, în Or. Chr. Per., XXIII, 1957, pp. 90-94). Sunt de înţeles astfel ezitările lui Filotei al Selymbriei de a-1 aşeza pe Dexios într-una din cele două tabere.

645 Filotei, Encomion, col. 623-624; cf. Cantacuzino, Ist., IV, 27, ed. Bonn, III, 208-209,

GRIGORIE PALAMA, PĂSTOR

Instalat în scaun în toamna lui 1351, Grigorie s-a dedicat propovăduirii şi administrării eparhiei sale. Acest monah auster, acest polemist neobosit se arată a fi şi un păstor plin de râvnă; preocupat de nevoile duhovniceşti şi materiale ale Bisericii sale, el caută să reinstaureze pacea şi dreptatea după anii tulburi ai Războiului Civil şi ai revoltei zeloţilor. Căci situaţia, pe drept cuvânt, nu era deloc strălucită. Arhiepiscopul, care condamnase în 1347 excesele zeloţilor, îi atacă acum pe cei bogaţi, ieşiţi victorioşi din Războiul Civil: „Singura noastră faimă, exclamă el, vine din faptul că ne învinovăţim unii pe alţii şi că-i batjocorim pe săraci... Şi chiar dacă ne prefacem că pentru o clipă domneşte între noi o pace aparentă, noi, cei puternici, sporim şi mai mult constrângerea făcută celor sărmani, punând dări şi mai împovărătoare celor care muncesc cu mâinile lor. Ce soldat se mulţumeşte cu solda sa? Ce magistrat nu se dedă hoţiei?... Iată de ce săracii strigă împotriva voastră a tuturor, împotriva celor sus-puşi, a celor care vă stau în preajmă, a militarilor şi celor care vă slujesc! Ei nu mai pot să îndure felul nemilos şi neomenos al perceptorilor, violenţele şi nedreptăţile necontenite la care îi supuneţi, pentru că sunteţi mai puternici decât cei care lucrează pământul; valul nedreptăţii i-a ajuns chiar şi pe monahi."[646]

Este evident că, rostind astfel de cuvinte, arhiepiscopul Tesalonicului se ridică mai presus de disputele partizane care-i sfâşie patria şi caută să combată cauzele înseşi ale insurecţiei de la Tesalonic. Este departe de a se identifica, aşa cum s-a putut scrie despre el, cu cauza celor „puternici" care caută să-şi refacă averile

646 Om. 63, ed. Oikonomos, pp. 287-288.

pierdute în Războiul Civil.

NOI DIFICULTĂŢI POLITICE

În toamna lui 1352[647], Palama are prima criză gravă a bolii care avea să-l răpească şapte ani mai târziu. De abia ridicat din patul de suferinţă, primeşte o nouă misiune politică. Tesalonicul slujea într-adevăr drept reşedinţă împăratului Ioan al V-lea; din 1351, alături de el se afla şi mama sa, Ana, iar Palama era zilnic în legătură cu Curtea, care-l ţinuse prizonier timp de mai bine de patru ani la Constantinopol. Ioan al V-lea reîncepuse războiul civil împotriva lui Cantacuzino; în primăvara lui 1353, a suferit un şir de înfrângeri care au dus la încoronarea lui Matei Cantacuzino la Constantinopol, el fiind nevoit să se retragă la Tenedos; acolo a sosit în curând şi patriarhul Calist, depus din treaptă pentru că refuzase să-l încoroneze pe Matei şi înlocuit cu Filotei[648]. Faţă de Palama, Ioan al V-lea şi anturajul său adoptaseră o atitudine corectă[649], iar arhiepiscopul, la rândul său, nu pare să se fi amestecat din proprie iniţiativă în noile peripeţii ale luptei dintre Paleologi şi Cantacuzini. La începutul anului 1354, tânărul împărat – poate la sfatul mamei sale, Ana, rămasă la

---

647 Filotei, Encomion, col. 625D.

648 Cantacuzino, Ist., IV, 37, ed. Bonn, III, 275.

649 Palama respinge afirmaţiile lui Gregoras potrivit cărora Ioan al V-lea ar fi fost antipalamit; tânărul împărat recunoştea pe deplin autoritatea arhiepiscopului Tesalonicului (Trj μέν Θεσσαλονίκη παρών, ένδημούντος καί τού ιερωτάτου τής Θεσσαλονίκης άρχι.εράρχου, τού Παλαμά τούτου, τοϊς εκεί καί λει/τουργούντος θεώ καί άγιάζοντος απαντας, πολλάκίς καί αυτός συνεκκλησι,άζων ό βασιλεύς, των άγιαζομένων ό πρώτος ήν [,,Aflându-se în Tesalonic, locuind acolo şi preasfântul arhierarh al Tesalonicului, acest Palama, care aducea slujbă sfântă lui Dumnezeu şi sfinţea toate pentru cei de acolo, de multe ori venind în biserică şi împăratul, era primul dintre cei sfinţiţi“], Contra lui Gregoras, I, Coisl., 100, fol. 235-235v).

Tesalonic – i s-a adresat pentru a-i cere să-l împace cu duşmanul său.[650] Personalitatea lui Palama era foarte indicată pentru această însărcinare: fost partizan al lui Cantacuzino, dar susţinător al cauzei celor sărmani care doreau întoarcerea lui Ioan al V-lea, el era totodată părintele duhovnicesc recunoscut al celor doi patriarhi care-şi disputau tronul constantinopolitan, Calist şi Filotei. Pe de altă parte, întreaga sa activitate politică şi tema favorită a predicilor sale era restabilirea păcii în sânul imperiului.

PRIZONIER AL TURCILOR

Adus de la Tesalonic la Tenedos într-o triremă imperială pusă la dispoziţia sa[651], Palama a primit acolo instrucţiunile împăratului şi a aşteptat încheierea cutremurului din ziua de 2 martie 1354. Continuându-şi drumul către capitală şi nevoit din pricina vântului să acosteze în apropiere de Gallipoli, a avut surpriza să dea de turci, care, profitând de cutremur, ocupaseră oraşul.[652] Şi astfel, în existenţa şi aşa destul de zbuciumată a dascălului isihast, s-a înscris un nou episod, cel al unei îndelungate şederi în Asia Mică, sub ocupaţie musulmană. Căci turcii l-au luat, într-adevăr, prizonier pe arhiepiscopul Tesalonicului cu întreaga sa suită, care cuprindea un chartofilax – probabil cel al mitropoliei din Tesalonic – doi ieromonahi, Iosif şi Gherasim, şi un anumit Constas (Constant) Calamaris[653].

Palama ne descrie el însuşi şederea sa la turci: ne-au

---

650 Filotei, Encomion, col. 626A.

651 Palama, Epistolă către Biserica sa, ed. Dyobonniotis, p. 8.

652 Ibid., pp. 8-9; data propusă de G. Georgiades Arnakis pentru cucerirea oraşului Gallipoli (martie 1355: Byzantion, XXII, 1952, pp. 310-312) este inacceptabilă (G. OsTROGORSKl, Histoire, p. 553, n. 1).

653 Palama, ibid., p. 14.

rămas, într-adevăr, două scrisori pe care le-a scris în captivitate şi relatarea amănunţită a unei discuţii teologice pe care a purtat-o acolo. Aceste documente prezintă un interes istoric de prim rang şi ar merita un studiu detaliat, care de altfel a şi fost recent iniţiat.[654]

Ceea ce surprinde de la bun început este imaginea destul de favorabilă pe care dascălul isihast o înfăţişează despre viaţa creştinilor sub jugul turcesc şi atitudinea relativ pozitivă pe care o adoptă faţă de turci. Această atitudine contrastează cu cea a multora dintre contemporanii săi: Matei al Efesului, rostindu-şi rugăciunea de întronizare, nu poate decât să se plângă de ocupaţia „barbară" şi să spere în revenirea Imperiului Roman,[655] iar Nichifor Gregoras, relatând captivitatea lui Palama, exagerează în mod vădit insultele la care a fost supus, interpretându-le drept o pedeapsă cerească trimisă dascălului isihast pentru că a sprijinit politica proturcească a lui Cantacuzino.[656] În realitate, şi Palama îi consideră pe ocupanţi drept „cei mai barbari dintre barbari", dar captivitatea i se pare providenţială pentru că îi dă prilejul să le propovăduiască Evanghelia.[657] Această preocupare

654 G. Georgiades Arnakis, „Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources“, în Speculum, XXVI, 1951, pp. 104-108; cf. P. WiTTEK, ‘Xioveg’, în Byzantion, XXI, 2, 1951, pp. 421-423.

655 Ed. Max. Treu, Matthaios, pp. 51-52; cf. Lettre τφ αναμνήσεων λογαρά περί των κατ’ Έφεσον συμβεβηκότων ήμιν [Scrisoare către Logara, spre amintirea a ceea ce ni s-a întâmplat în Efes\ ibid., pp. 53-56.

656 Ist., XXIX, ed. Bonn, III, 227-229.

657 Δοκεϊγάρ μοιδιά τής οικονομίας ταύτης φανεροϋσθαι,τά τού Κυρίου ήμών Ιησού Χριστού... καίαύτοΐς τοίς πάντων βαρβάρων βαρβαρικωτάτοις [„Mi se pare că prin această rânduire se arată cele ale lui Iisus Hristos, Domnul nostru... şi celor mai barbari dintre toţi

misionară se regăseşte şi în cele două relatări ale lui Filotei cu privire la captivitatea arhiepiscopului.[658] Palama nu pomeneşte nicăieri de posibilitatea unei recuceriri bizantine în Asia Mică, ba dimpotrivă, consideră firească victoria islamului: „Acest popor nelegiuit se laudă ca şi cum ar fi obţinut victoria împotriva romanilor graţie iubirii sale pentru Dumnezeu, nesocotind faptul că lumea aceasta zace în păcat şi că cei răi stăpânesc cea mai mare parte din ea…; iată de ce până în vremea lui Constantin… închinătorii la idoli au deţinut aproape mereu puterea asupra acestei lumi”. Spre d[659]deosebire de umanişti, care erau adesea gata să jertfească orice – chiar şi credinţa ortodoxă – pentru salvarea imperiului, arhiepiscopul Tesalonicului, fără a dori, desigur, victoria barbarilor, nu consideră câtuşi de puţin că aceasta ar trebui să pună punct istoriei creştinismului: el descrie viaţa creştinilor sub jugul turcesc şi le descoperă noi responsabilităţi, înlesnite de marea toleranţă a ocupanţilor. Această atitudine nu era de altfel caracteristică doar lui Palama, ci pare a fi fost foarte răspândită printre isihaştii sec. al XIV-lea. Patriarhul Filotei povesteşte, de pildă, că Sfântul Sava de la Vatopedu, în călătoria sa în Siria şi Palestina, s-a bucurat de multă cinstire din partea musulmanilor şi a avut întrevederi amicale cu unul dintre conducătorii acestora. Toleran[660]ţa islamului faţă de creştinii ortodocşi

---

barbarii"], Epistolă către Bisenca sa, p. 8.

658 Encomion, col. 626BC; Antiretic, XII, PG, CLI, col. 1130C-1131C.

659 ΜεγαΛαυχούσι γάρ τό δυσσεβές τούτο γένος ώς ύπό τής σφών θεοφιΛίας έπικρατούντες Ρωμαίων άγνοούντες ώς ό κόσμος ούτος εν τώ πονηρφ κείται καί τούτου τό πλέον έχουσιν οί κακοί..., διό καί τον μέχρι Κωνσταντίνου... πάντα χρόνον είδωλολάτραι μικρού τό κράτος εϊχον τής οικουμένης, Epistolă către Biserica sa, p. 10.

660 Viaţa lui Sava, pp. 264, 285-286.

contrastează puternic, în ochii lui Filotei, cu persecuţiile la care sunt supuşi aceştia din partea latinilor în Cipru. Această[661] atitudine faţă de islam a cel puţin unei părţi dintre monahii bizantini stârnea indignarea adversarilor acestora: „Nădăjduiţi în invazia ismaeliţilor, scria Akindin, şi preaslăviţi cu toată ardoarea obiceiurile persanilor (termenul bizantin folosit de obicei pentru a-i desemna pe turci), cu condiţia ca nimeni să nu vă contrazică şi să nu mai lupte pentru apărarea evlaviei/418 Se văd clar consecinţele incalculabile ale acestor idei, care aveau să capete tot mai mult credit în societatea bizantină.

NEPOTUL LUI ORHAN

Palama şi tovarăşii săi au călătorit din oraş în oraş sub paza unor paznici cumsecade care le îngăduiau, prin oraşele pe unde treceau, să poposească la compatrioţii lor. Nu au fost supuşi unor lipsuri decât pe parcursul drumului. Au vizitat astfel Lampsakos, Pegai, Brussa şi Niceea.[662] Pretutindeni, creştinii îi întâmpinau cu bucurie. La Lampsakos au avut primele discuţii teologice cu musulmani; la Pegai, unde au stat trei luni, au fost oaspeţii unui „eteriarh” pe nume Mavrozumis şi au participat la viaţa bisericească locală, relativ înfloritoare. După o scurtă şedere la Brussa, au fost duşi, în iunie 1354, la reşedinţa de vară a emirului Orhan, nu departe de oraş; acolo au făcut cunoştinţă cu nepotul emirului, Ismael, un tânăr pe care Palama îl înfăţişează cape o persoană demnă de simpatie; au mâncat împreună şi au avut cu el o discuţie teologică în care s-a manifestat spiritul tolerant al principelui turc. Prizonierii au avut de asemenea prilejul de a vizita reşedinţa ambasadorilor imperiali, care le-au

661 Ibid., pp. 220-243.

662 A se vedea analiza lui G.G. ARNAKIS la Epistola către Biserica sa a lui Palama {Speculum, XXVI, 1951, pp. 104-118).

dat bani. Un medic grec, Taronitis, care locuia la Niceea, dar fusese chemat la Brussa pentru a-l trata pe Orhan de o boală de ficat, a intervenit în favoarea lor şi a obţinut să fie mutaţi la Niceea. Înainte de a părăsi curtea emirului, Palama a avut o lungă convorbire, în prezenţa lui Taronitis, cu nişte persoane pe care el le numeşte „Xlovag”[663].

„CHIONII”.

Această convorbire, despre care avem o relatare amănunţită redactată de medic, este interesantă din multe privinţe. S-a purtat la iniţiativa emirului, surprins de argumentele teologice pe care Palama le prezentase nepotului său şi dornic să-i opună nişte interlocutori pe măsură.[664] Odată sosiţi, Chionii încearcă să-i convingă pe Taronitis, pe Palama şi pe emir să-i scutească de obligaţia de a discuta cu arhiepiscopul; n-au reuşit, ci au obţinut doar ca discuţia să se poarte fără prezenţa emirului însuşi[665], acesta mulţumindu-se doar să numească delegaţi care să prezideze întrunirea în numele său.

---

663 Filotei, într-un pasaj din Encomion omis din textul tipărit {Coisl. 98, fol. 264v; cf. PG, CLI, 626B), afirmă că Dialogul cu Chionii a avut loc la Niceea, unde Orhan şi-ar fi avut de asemenea reşedinţa. Se pare că patriarhul a interpretat greşit un pasaj din epistola lui Grigorie către Biserica sa (ed. DYOBOUNIOTIS, p. 13) în care acesta vorbeşte despre călătoria sa la Niceea înainte de a relata episodul cu Chionii. In ceea ce-1 priveşte pe Orhan, Palama spune într-adevăr, explicit, că acesta se afla la reşedinţa sa de vară, din apropiere de Brussa (p. 12) şi că emirul însuşi a provocat discuţia cu Chionii; a fost chiar vorba ca întrunirea să aibă loc în prezenţa sa (TARONITIS, ed. Sakkelion, p. 240). Aşadar, evenimentele au avut loc lângă Brussa.

664 «Έχω πάλιν» ό Αμηράς είπών «σοφούς καί ελλογίμους κάγώ, οἵχινες αύχφ διαλέξονχαι»· πάραυτα πέμπει μεχασχ ελλομένους Χιόνας [„Căci am şi eu, spune Ameras, oameni învăţaţi şi pricepuţi în cuvânt, care vor avea o dispută cu tine; imediat trimite (ordin) să fie aduşi Chionii“], Epistolă către Bisenca sa, p. 14.

665 Ed. Sakkelion, p. 240.

Prima întrebare care se pune în faţa acestor mărturii este cea a identităţii acestor Chioni. Recent au fost identificaţi fie cu un sindicat de marinari (*Al-Akhiyan*), care ar fi avut activităţi religioase[666667], fie cu dascăli ai credinţei musulmane (*akhond* sau *khoja*) *1A*. De fapt, era de ajuns o raportare la textul lui Taronitis pentru a evita aceste ipoteze destul de surprinzătoare. Iată prima cuvântare a Chionilor în faţa lui Palama, aşa cum este relatată de medic: „Am auzit cele zece cuvinte pe care Moise le-a adus (de pe munte), scrise pe tăbliţe de piatră, şi am aflat că turcii ţin foarte mult la ele; aşa că am renunţat la părerile anterioare, ne-am îndreptat către ei şi am devenit şi noi turci"[668]. Aşadar, Chionii nu sunt turci din naştere, ci şi-au părăsit vechea credinţă pentru a afla în legea mozaică o cale de a se apropia de cuceritori. Răspunsul lui Palama este la fel de limpede: „Aceşti oameni, după ceea ce am auzit despre ei şi după ceea ce spun şi ei aici, sunt în mod vădit evrei, şi nu turci; or, eu

---

666 „A craftsmen's union established along socialistic lines or a political body serving as the main prop of the Turkish emirates in Asia Minor... Its significance as a militant religious group has not been recognised to the extent it deserves" (G.G. Arnakis, Speculum, XXVI, pp. 113-114).

667 P. WITTEK, Byzantion, XXI, 2, pp. 421-423; această ultimă identificare datează de la Du Cange {Glossarium, p. 1752, termenul χωνάδης).

668 Εμείς ήκούσαμεν δέκα λόγους οϋς γεγραμμένους κατήγαγεν ό Μωύσης έν πλαξί λιθιναις καί οΐδαμεν όχι έκείνους κραχούσιν οι Τούρκοι καί άφήκαμεν άπερ έρρονοϋμεν πρόχερον κα'ιήλθομεν προς αύχούς καί έγενόμεθα καί ημείς Τούρκοι, Taronitis, Dialogue, ed. SAKKELION, p. 241; contradicţia care există între acest text şi identificarea Chionilor cu „dascăli ai credinţei musulmane" de către Du CANGE, nu i-a scăpat Pr. D. STĂNILOAE {op. cit., p. 231, n. 3).

acum nu propovăduiesc evreilor”[669]. Chionii nu sunt totuşi evrei din naştere, din moment ce „şi-au părăsit vechea credinţă” pentru a adopta legea lui Moise. Cu o mică deosebire de transcriere, aceştia apar şi într-un document anterior cu douăzeci de ani captivităţii lui Palama: un „Χιόνιος” şi „fraţii săi” sunt trimişi în judecată la Tesalonic pentru că s-au lepădat de dreapta credinţă şi au trecut la iudaism. N[670]u încape deci nicio îndoială că este vorba de creştini convertiţi, şi aşa îi şi numeşte Filotei: „Palama a purtat un dialog cu Chionii, trădători ai creştinismului”.[671] [672]Iată cum se explică stinghereala acestora de a discuta cu compatrioţii lor în faţa emirului: într-o întrunire „în familie” puteau să-şi explice mai lesne situaţia! Atitudinea şi prezenţa lor la Baissa se datorează desigur statutului privilegiat de care se bucurau evreii în capitala emirilor osmanlâi, unde îşi aveau cartierul lor, în jurul unei mari sinagogi numite Et*z-Ha*yy*imP.* Ne putem întreba dacă cuvântul ebraic Hayyim nu s-ar afla la originea denumirii greceşti Χίονες sau Xlovol. În sec. al XIV-lea, evreii

---

669 Αύτοί γάρ καί άφ’ ών ήκουσα πρότερον περί αύτών καί άφ’ ών Λέγουσιν άρτίως Εβραίοι όντες αναφαίνονται, άλλ’ ού Τούρκοι; έμοί δε νυν ού προς Εβραίους ό Λόγος, ibid.

670 Ώς εϊη μετά τών αύτού αδελφών τα της εύσεβείας έξομουσάμενος καί τα Ιουδαίων φρονών [„Fiindcă a renegat, împreună cu fraţii săi, cele ale dreptei credinţe şi gândeşte cele ale iudeilor“], MIKLOSICH et MULLER, I, 174.

671 Τοΐς τού χριστιανισμού παραβάται,ς Χίόναις εις διάλογον καί ομιλίαν κατέστη [tradus în text, MP] (Encomion, Coisl. 98, fol. 264v); προς τούς νέους παραβάτας καί ασεβείς Χιόνας [„cu Chionii, trădătorii şi necredincioşii din zilele noastre“] (ibid. fol. 267). Aceste pasaje lipsesc din textul editat al Encomion-ului.

672 M. FRANCO, Essai sur l'histoire des Israélites de lEmpire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours, Paris, 1897, p. 28; cf. Jewish Encyclopedia sub voces: ‘Brusa’ et ‘Hayyim’.

întâmpinau în general cu satisfacţie cucerirea otomană,[673]iar unii creştini, dintre care mulţi au trecut făţiş la islam, puteau fi ispitiţi să adopte iudaismul, care le asigura privilegiile sociale de care se bucurau evreii şi le îngăduia să se apropie de turci – „am devenit turci”, spuneau interlocutorii lui Palama –, fără a părăsi Scriptura cinstită şi de creştini. Avem aici un caz unic şi interesant în multe privinţe pentru istoria relaţiilor dintre islam, creştinism şi evrei în Imperiul Otoman.

Dialogul consemnat de Taronitis este o convorbire în trei între Palama, turci şi Chioni. Arhiepiscopul caută să se adreseze direct musulmanilor, peste capul renegaţilor, dar aceştia intervin în discuţie şi convorbirea se referă atât la dogmele musulmane, cât şi la relaţiile dintre Legea veche şi cea nouă. În cele din urmă, arhiepiscopul izbuteşte să-i convingă pe musulmani că interpretarea iudaică a Legii lui Moise nu este cea adevărată şi că Vechiul Testament conduce la realităţile celui Nou. Turcii îl felicită şi părăsesc întrunirea. Acest succes al lui Palama stârneşte mânia Chionilor, care acum nu se mai pot prevala de iudaism ca legătură cu islamul, iar unul dintre ei ajunge chiar să-l lovească pe arhiepiscop; turcii intervin pentru a-l apăra şi-l duc la emir pe turbulent. *Dialogul* în ansamblu se prezintă aşadar că o demonstraţie a inconsistenţei poziţiei intermediare pe care Chionii pretindeau că o ocupă între creştinism şi islam.

LA NICEEA

Mutat la Niceea, Palama locuieşte la mănăstirea Sf. Iachint. În timpul unei plimbări pe străzile oraşului, nimereşte la o înmormântare musulmană, căreia îi descrie ceremonialul; relatează totodată convorbirea prietenească

673 A se vedea M. Franco, op. cit., p. 29.

pe care a avut-o cu clericul musulman, „tasimanul” (6 Taaipavr) c), în prezenţa unei mulţimi curioase de musulmani şi de creştini. Tuturor, arhiepiscopul prizonier le-a propovăduit adevărurile credinţei creştine şi, în epistola către Biserica sa, conchide el însuşi astfel: „Iar unul dintre aceia a zis: Va veni o vreme când ne vom pune de acord unii cu alţii. Lucru la care am consimţit şi eu şi am urat ca vremea aceea să vină mai repede.”[674] Aşadar, arhiepiscopul Tesalonicului avea în vedere, ca posibilă consecinţă a cuceririi turceşti, o convertire a islamului la creştinism.

ÎNTOARCEREA LA CONSTANTINOPOL

Aceste evenimente datează toate din primele luni petrecute de Palama în captivitate. Potrivit *Epistolei către Biserica sa*, şederea la Niceea datează din iulie 1354 şi niciun episod posterior acestei date nu mai este menţionat. Scrisoarea a fost deci scrisă în aceeaşi perioadă. Arhiepiscopul a rămas însă în Asia Mică până în primăvara anului 1355.[675] Potrivit lui Filotei, evenimentele survenite între timp la Constantinopol au întârziat trimiterea răscumpărării pretinse de turci pentru eliberarea sa: în noiembrie 1354, Ioan al V-lea a izbutit să-şi facă intrarea în capitală. Cantacuzino a fost obligat să abdice şi s-a călugărit sub numele de Ioasaf. Filotei, la rândul său, a fost nevoit să părăsească scaunul patriarhal, unde a revenit Calist. Tânărul împărat nu era prea grăbit să-l vadă întors pe Palama, care-l susţinuse întotdeauna pe Cantacuzino.

674 Εις δε τις εκείνων ειπεν ώς έσταί ποτέ ότε συμφωνήσομεν άΛΛήλοις· καί εγώ συνεθέμην καί έπευξάμην τάχιον ήκειν τον καιρόν εκείνον, Epistolă către Biserica sa, p. 19. [cf. Grigorie Palama, Tomosuri dogmatice - Viaţa - Slujba, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, ed. Deisis, Sibiu, 2009, pp. 588-589 (n. tr.)].

675 Captivitatea sa a durat un an (FILOTEI, Encomion, col. 627 A).

După Filotei, sârbii ar fi fost cei care au trimis suma necesară.[676] Cât despre Gregoras, el îi atribuie gestul lui Cantacuzino, care, deşi detronat, i-ar fi plătit ginerelui său Orhan răscumpărarea pentru Palama, pentru a da dascălului isihast posibilitatea să-şi apere teologia, întrucât noua situaţie politică era mai favorabilă antipalamiţilor.[677]

Într-adevăr, condamnatul de la 1351, Nichifor Gregoras, avea din nou acces la curte şi Ioan al V-lea îi lăsa libertatea de a-şi promova teologia.[678] După Gregoras, Ioan al V-lea îi era defavorabil lui Palama, în sinea lui, doar situaţia politică instabilă în care se afla nu-i îngăduia să o afirme făţiş.[679] Patriarhul Calist, care prezidase sinodul din 1351, ansamblul episcopatului, ca şi majoritatea opiniei publice erau palamiţi. împăratul nu putea, în 1355, să se opună formal doctrinei confirmate de sinodul din 1351. Palama povesteşte cum, după întoarcerea sa din captivitate, a coliturghisit la Sfânta Sofia cu patriarhul, în prezenţa lui Ioan al V-lea, şi aminteşte că acesta din urmă nu putea decât să rămână fidel deciziilor propalamite ale tatălui său Andronic al III-lea, ale mamei sale, împărăteasa Ana, şi „de ce nu, adaugă Palama cu o uşoară ironie, celor

---

676 Encomion, col. 627B; Nil, Encomion, 676C; suma pretinsă era probabil însemnată, din moment ce trimiterea sa era o problemă de stat, iar Cantacuzino, deşi era la putere, nu a izbutit să o strângă. Este, aşadar, probabil ca „sârbii“ de care vorbeşte Filotei să fi acţionat cu ajutorul lui Duşan însuşi, iar acesta, eliberându-1 pe Palama, să nu fi abandonat orice speranţă de a-1 atrage pe arhiepiscopul Tesalonicului în tabăra sa.

677 Gregoras, Ist., XXIX, 42, ed. Bonn, III, 252.

678 Gregoras, Ist., XXIX, 40, ed. Bonn, III, 250.

679 Epistolă către mitropolitul Sidelor, ed. GuiLLAND, pp. 261-263.

ale socrului său”, Cantacuzino.[680] În schimb, ceea ce este însă sigur este faptul că Ioan al V-lea – ale cărui convingeri dogmatice nu erau în general prea stabile – iniţiase încă de la venirea sa la putere negocieri în vederea unirii cu Apusul şi prin urmare nu dorea ca Biserica bizantină să apară dezbinată în faţa latinilor. Această politică avea acordul deplin al lui Cantacuzino, care continua să joace un rol însemnat la Constantinopol. Fostul împărat îl primea şi el pe Gregoras.[681] Aşa că în timpul lui Ioan al V-lea nu a avut loc nicio răsturnare spectaculoasă pe planul politicii religioase.

DISCUŢIA PUBLICĂ cU GREGORAS

Un legat al papei Inocenţiu al VI-lea, Pavel al Smirnei, tocmai sosise în Bizanţ.[682] Era ostil palamismului şi este posibil ca informaţiile sale să fi provenit de la

---

680 Τω παναγιωτάτω καί οίκου μεν Ikco πατριάρχη τού ΘεσσαΛονίκης συλλειτουργούντος, καίαύτός έστίν δτε παρών ό βασιλεύς καί την παρά τού Θεσσαλονίκης ιεράν εύλογίαν ήσπάζετο... Τον Παλαμάν ό βασιλεύς ασφαλή κατ’ εύσεβείαν οίδε καί τής εύσεβείας συνήγορον, ϊνα καίτοϋτ’ είπείν ούκ όκνήσω, καθάπερ καί τον οίκεΐον πατέρα καί βασιλέα καί τήν τής εύσεβείας μάλλον ή ψυχής άντεχομένην οίκεΐαν μητέρα καί δέσποιναν, εί δε βοϋλει καί τον πενθερόν καί βασιλέα [„(Arhiepiscopul) Tesalonicului, slujind împreună cu preasfântul patriarh ecumenic şi fiind când însuşi împăratul era de faţă şi a primit sfânta binecuvântare de la (arhiepiscopul) Tesalonicului... împăratul a ştiut că Palama este fără greşeală într-ale credinţei şi un apărător public, exponent al dreptei credinţei, şi ca să nu mă abat spunând acestea, precum tatăl său, împăratul şi mama şi stăpâna sa, care pune credinţa mai presus de sufletul său, şi dacă vrei, precum socrul său, împăratul“], Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 235v; cf. FILOTEI, Antiretice, XII, PG, CLI, 1130B.

681 Gregoras, Ist. XXXII, 4, ed. Bonn, III, 377; cf. R. Guilland, Essai, p. 49.

682 Despre rolul lui Paul, a se vedea O. Halecki, Un empereur de Byzance a Rome, Varşovia, 1930, pp. 30-37.

Varlaam însuşi.[683] S-a încercat să i se ofere lămuriri mai complete; Ioan al V-lea a organizat pentru el o întrevedere cu dascălul isihast[684] şi l-a făcut să asiste la un colocviu între arhiepiscopul Tesalonicului şi Nichifor Gregoras. Acest colocviu a avut loc seara[685], la palatul imperial, în prezenţa lui Ioan al V-lea, a soţiei sale, Elena, fiica lui Cantacuzino, foarte favorabilă lui Palama, şi a unor funcţionari civili.[686] Deţinem două dări de seamă privind întrevederea, una a lui Nichifor Gregoras, cealaltă a *protostratorului* Gheorghe Phacrasis[687], funcţionar imperial, care asistase la întrunire. Caracterul acestor două relatări este foarte diferit: Gregoras, incapabil să rămână obiectiv atunci când era vorba de propriul său rol în controversele teologice ale vremii[688], scrie o pledoarie *pro domo* şi recunoaşte chiar el că nu a relatat toate cuvântările lui Palama ca nefiind demne de menţionat.[689] Cartea sa este însă foarte voluminoasă şi Palama remarcă pe bună dreptate că, dacă Gregoras ar fi rostit cu adevărat toate discursurile pe care pretinde că le-ar fi rostit, dezbaterea ar fi durat nu o seară, ci mai multe zile şi nopţi la rând.[690] Descrierea *Dialogului* cu Palama nu este de fapt

683 Paul era calabrez, ca şi Varlaam, şi îl cunoscuse probabil pe acesta {Dialog cu Cantacuzino, Lavra 1626, fol. 2V).

684 Gregoras, Ist., XXIX, 57, ed. Bonn, III, 264.

685 Gregoras, Ist., XXX, 2, ed. Bonn, III, 267; cf. Palamas, Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 232v.

686 M. CANDAL, „Fuentes palamiticas: diâlogo de Jorge Facrasi sobre el con- tradictorio de Palamas con Niceforo Gregoras“, în Or. Chr. Per., XVI, 3-4, 1950, pp. 304-308, 328.

687 D. Stăniloae, op. cit., p. 233; M. Candal, ibid., p. 313.

688 R. Guilland, p. 256.

689 Ist., XXX, 110, ed. Bonn, III, 341.

690 Ά δε και ώς έν κεφαΛαίω φησίν αύτός κατά την διήγησιν

decât un monolog alcătuit ulterior.[691] Cât despre relatarea lui Phacrasis – un fel de proces-verbal redactat de un înalt funcţionar –, este în mod cert mai obiectivă şi un mare număr de manuscrise o reproduc. Este, totuşi, probabil ca pentru a salva demnitatea dezbaterii Phacrasis să-şi fi îngăduit unele omisiuni: de pildă, nu pomeneşte nimic de digresiunea filologică nu prea fericită a arhiepiscopului, pe care Gregoras o relatează cu ironie.[692]

Dezbaterea nu a adus multe noutăţi pe plan teologic: ambii adversari au recurs la confruntarea, obişnuită în astfel de împrejurări, a textelor patristice. Profesând un conservatorism formal şi o fidelitate neclintită faţă de litera Scripturii, Gregoras şi-a susţinut concepţia care îi aplica lui Dumnezeu, la modul absolut, conceptul filosofic al esenţei simple. împăratul Ioan al V-lea a rămas tăcut de-a lungul întregii dezbateri; potrivit lui Phacrasis, a declarat la începutul întrunirii că adunarea nu avea de luat nicio decizie, ci că dorea să se informeze personal asupra problemei, întrucât nu asistase la sinodul din 1351.[693]

προθεΐναι ταύτην..., ούχήμισείας νυκτός, καθ’ ήν ή διάΛεξις εκείνη ουνετελέσθη, άλλα πολλών νυκτών τε καί ημερών δεόμενα [„Cele pe care acesta le povesteşte în capitolul naraţiunii sale..., nu de o jumătate de noapte, cât a ţinut acea dispută, ci de multe nopţi şi zile avea nevoie“] Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 233; Gregoras consacră într-adevăr întreaga Carte XXX a Istoriei sale relatării acestei discuţii, iar Cartea XXXI apare ca un fel de completare, punând în valoare anumite argumente ale lui Nichifor.

691 Τούς προς τον θειότατον Γρηγόριον Λόγους διάλεξιν ονομάζει, διαλέγεται δε ούδαμώς [„Numeşte «dialog» cuvintele împotriva dumnezeiescului Grigorie, dar ele nu au fost discutate în doi niciodată“], NICOLAS Cabasilas, Contre les élucubrations de Grégoras, ed. A. Garzya, Byzantion XXIV (1954), Bruxelles, 1956, p. 526.

692 Ist, XXX, 81, ed. Bonn, III, 324.

693 Ed. CÂND AL, în Or. Chr. Per., XVI, p. 328.

Acest pasaj din Phacrasis este atât de contrar spuselor lui Gregoras cu privire la atitudinea lui Ioan al V-lea, încât am fi tentaţi să vedem în el un fel de dezminţire oficială a textului din *Istoria* lui Nichifor, potrivit căruia împăratul ar fi declarat că a fost constrâns să semneze *Tomosul sinodal* şi că şi-ar fi exprimat dorinţa de a relua problema.[694] Acestei afirmaţii a lui Gregoras, Palama şi Filotei îi opun exemple concrete dovedind fidelitatea lui Ioan al V-lea faţă de deciziile de la 1351.[695] Cu siguranţă, împăratul nu dorea câtuşi de puţin să-şi creeze noi dificultăţi în Bizanţ: scopul său era să facă o bună impresie legatului papal. Discuţia de la palat nu a fost de ajuns. Legatul Pavel al Smirnei, numit arhiepiscop al Tebei, apoi patriarh titular al Constantinopolului, va rămâne până în 1369 în centrul negocierilor pentru unire care prevedeau iniţial întrunirea unui adevărat sinod ecumenic la Constantinopol, dar care nu au dus în cele din urmă decât la convertirea personală a lui Ioan al V-lea la Biserica latină. În cursul acestor negocieri, la care a luat şi el parte, Cantacuzino va încerca din nou să-i explice lui Pavel că palamismul nu constituie nicidecum o doctrină nouă, formulată în opoziţie cu Apusul, ci o expresie potrivită a tradiţiei Părinţilor Bisericii.[696] Dacă dăm crezare unei scrisori adresate de Pavel papei Urban al V-lea[697], Cantacuzino nu l-a convins

---

694 Ist, XXX, 3, ed. Bonn, III, 268.

695 Palama, Contra lui Gregoras, I, CoisL 100, fol. 235-235v (v. Supra, p. 149, nota 111; p. 156, nota 5); FILOTEI, Antiretic XII, PG, CLI, 1130B.

696 A se vedea corespondenţa dintre Cantacuzino şi Pavel care cuprinde numeroase manuscrise, precum şi darea de seamă a unei discuţii a fostului împărat cu legatul în 1367 (cf. Infra, p. 412).

697n otum facimus omnibus in Christo fidelibus); conţinutul seamănă mai mult cu o declaraţie sau cu o enciclică decât cu o scrisoare adresată papei de un episcop. Documentul nu se găseşte decât în Vat.

deloc. Să remarcăm totuşi că la sinodul de la Florenţa, rezultat îndepărtat al negocierilor din a doua jumătate a sec. al XIV-lea, palamismul, care era considerat de greci drept doctrina oficială a Bisericii, nu a fost considerat ca un punct de separare între cele două Biserici.

LA TESALONIC

În vara lui 1355, Palama se întoarce la Tesalonic, înarmat cu scrisori din partea lui Ioan al V-lea menite să dea mărturie de deplina loialitate a arhiepiscopului faţă de noul regim politic şi ecleziastic instaurat la Constantinopol.[698] Aici îşi reia propovăduirea şi, potrivit lui Filotei, săvârşeşte mai multe vindecări miraculoase.[699] Vizita adeseori mănăstirile din oraş şi lua parte la numeroase slujbe şi procesiuni tradiţionale ale cultului bizantin.[700] La toate aceste prilejuri rostea câte o cuvântare, astfel încât ansamblul predicilor sale acoperă practic întregul an liturgic.

Activitatea lui Gregoras la Constantinopol continua, pe de altă parte, să-l îngrijoreze. Prietenii îi trimit unele pasaje din al doilea *Antiretic* al filosofului, raportându-i că Gregoras neagă exactitatea unui citat al Sfântului Vasile

---

gr. 677 din sec. al XVI-lea, printre scrierile antipalamite (cf. MERCATI, Notizie, p. 64), iar chestiunea autenticităţii sale ar trebui cercetată.

698 ’Ολίγου μετά την διάλεξιν ταύτην παραρρυέντος καιρού, έπει προς την ο’ικείαν εκκλησίαν Θεσσαλονίκην ό ιερός Παλαμάς έπανήρχετο, θείοις και προσκυνητοίς προστάγμασι τούτον εφοδιάζει, συνιστών αύτόν και τά κάλλιστα προσμαρτυρούσα αύτω [„La puţin timp după acest dialog, ivindu-se momentul potrivit, când arhiepiscopul Palama s-a întors la Biserica sa din Tesalonic, aduce cu sine dumnezeieştile şi cinstitele ordine, con- firmându-1 pe el şi mărturisind cele mai bune lucruri despre el“], PALAMA, Contra lui Gregoras I, Coisl. 100, fol. 235V.

699 Encomion, col. 627D-630B.

700 Ibid., col. 630C.

aşa cum se prezintă acesta în *Tomosul sinodal* din 1351. Antipalamiţii voiau de fapt să dovedească faptul că harul îndumnezeirii era creat şi propuneau citate patristice în care Dumnezeu era numit „ύποστάτης" [creator] al acestui har; împotriva afirmaţiei lor, Tomosul citează scrierea Co*ntra l*u*i E*u*nomie a* Sfântului Vasile al Cezareei, în care verbul ύφίστημι este aplicat naşterii Fiului şi nu înseamnă deci neapărat „a crea": „Cine a zămislit stropii de rouă (Iov, XXXVIII, 28) nu a întemeiat oare în acelaşi fel şi stropii şi pe Fiul" (O τετοκώς βώλους δρόσου ούχ ομοίως τάς τε βώλους καί τον Τίόν ύπεστήσατο). [701]Or, Gregoras afirma că textul autentic al Sfântului Vasile conţinea nu ύπεστήσατο, ci έτεκνώσατο („a zămislit"). [702]Arhiepiscopul a făcut atunci o cercetare adunând toate copiile din Sfântul Vasile aflate la Tesalonic, îndeosebi cele mai vechi, şi a pus o comisie de învăţaţi, apoi pe Logofăt τού γενικού, să constate că cele două lecturi se aflau în manuscrise ş[703]i că de altfel cele două expresii aveau acelaşi sens. P[704]problema îi preocupa se pare pe contemporani din moment ce patriarhul depus, Filotei, respinge şi el interpretarea lui Gregoras în tratatul pe care îl adresează tot atunci Marelui Domestic Paleolog.[705]

Atunci când scrierile lui Gregoras sosesc la Tesalonic, Grigorie scrie două tratate pentru a respinge relatarea făcută de Nichifor dialogului de la 1355. Dintr-un motiv

701 Contra lui Eunomie, II, PG, XXIX, 624A; Cf. Tomosul de la 1351, PG, CLI, 744B.

702 Seconds Antirrhetiques, VII, Laur. plut., LVI, 4, fol. 129.

703 Epistola despre Sf. Vasile, Coisl. 100, fol. 288.

704 Ibid., fol. 287v; acest ultim argument nu are prea multă valoare, întrucât pentru autorii Tomosului esenţial era să dovedească o folosire specială a lui ucpiaTrjjLiL.

705 PG, CLI, 1139-1143.

care ne scapă, publică aceste tratate sub un pseudonim, Constanţiu, monah aghiorit.[706] În 1358, patriarhul depus Filotei îl roagă să respingă *Antireticele* lui Gregoras[707] despre lumina taborică şi arhiepiscopul îi consacră ultimele sale două tratate.

ULTIMELE ZILE

În 1359, Grigorie Palama suferă un nou atac al bolii care-l măcina de mai mulţi ani. Continuă totuşi să slujească şi să predice.[708] Pe măsură ce boala progresează, propovăduirea sa se concentrează pe tema morţii: la 1 august, vorbeşte despre originea bolilor omeneşti – demonul şi păcatul pe care acesta l-a introdus în omenire – şi despre suferinţele pe care le provoacă. Se gândeşte desigur la el însuşi atunci când vorbeşte despre luna august, a cărei căldură o suportă cu dificultate.[709] În treacăt, se referă şi la vracii şi vindecătorii şarlatani care ucid sufletul fără să tămăduiască trupul.[710] Duminica următoare nu se mai poate ridica, dar îşi rosteşte predica de acasă, din patul de suferinţă.[711] Presimţindu-şi sfârşitul apropiat, după ce comentează Evanghelia zilei, vorbeşte despre adevărata primejdie care-i pândeşte pe creştini şi care nu este moartea trupească, ci pierderea pe vecie a

---

706 Cf. Infra, p. 379.

707G regoras II este adresat unui patriarh (παρά τής σής άγιότητος [Prea Sfinţiei Sale"], Coisl. 100, fol. 266v); al IV-lea tratat este o continuare a acestuia. Relaţiile de prietenie pe care Palama le întreţinea cu Filotei nu însemnau că nu l-ar fi recunoscut pe Calist, cu care slujise împreună la Constantinopol şi care era şi el favorabil teologiei sale (Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 235v).

708 Filotei, Encomion, 634D-635A.

709 Om. 31, PG CLI, 397D.

710 Ibid., col. 400A.

711 Filotei, Encomion, col. 635AB.

trupului şi a sufletului.[712]

CANONIZAREA

Palama încetează din viaţă la 14 noiembrie 1359, a doua zi după sărbătoarea Sf. Ioan Hrisostom, la vârsta de 63 de ani, după doisprezece ani şi jumătate de episcopat.[713] A fost depus în catedrala sa.

Sfânta Sofia din Tesalonic[714], şi, potrivit lui Filotei, multe minuni s-au săvârşit prin mijlocirea sa îndată după moarte. Patriarhul Calist a poruncit o anchetă în acest sens (1363), scriind în legătură cu aceasta episcopilor sufragani ai mitropolitului Tesalonicului (deci Palama nu a avut imediat un succesor); aceştia, în cursul unei întruniri prezidate de împărăteasa Ana de Savoia, care se afla tot la Tesalonic, au procedat la audierea martorilor, au redactat un document oficial şi l-au trimis la Constantinopol. Pe temeiul acestui document, Filotei, care i-a urmat lui Calist în 1363, a întocmit el însuşi *Encomion-χλ* lui Grigorie, precum şi slujba închinată acestuia, şi a prezidat celebrările locale la mănăstirea τοú Ακατάληπτου, la Constantinopol, unde Palama fusese închis de către

712 Om. 32, PG, CLI, 409CD; cf. Filotei, Encomion, ibid.

713î n 6866 (Î1357/1358), adică noiembrie 1357. Această dată îşi poate găsi confirmarea şi la Nichifor Gregoras, care semnalează că, la sfârşitul anului 1355, Palama ar fi avut „mai mult de şaizeci de ani“ (Ar., XXX, col. 249D, ed. Bonn, ΠΓ). Sinaxarul celei de-a doua duminici din Postul Mare vorbeşte de 1362 (Triodion, Veneţia, 1891, p. 174). Pare totuşi preferabil să urmăm cronologia foarte precisă a lui Filotei, şi anume indicarea de către acesta a duratei episcopatului lui Grigorie (1347 + 12 = 1359), aşa cum fac K.I. Dyobouniotis („Το έτος τού θανατου Γρηγορίου τού Παλαμά" în Επιστημονική Έπετηρις τής θεολογικής Σχολής τοϋ Άθήνεσι Πανεπιστημίου, 1,1924, ρ. 74) şi majoritatea autorilor posteriori.

714 Filotei, Encomion, 639CD.

Calecas în toamna anului 1342.[715] Cultul dascălului isihast a luat naştere şi în altă parte: la Lavra din Muntele Athos, în ciuda protestelor lui Prohor Kydones[716], şi la Kastoria, unde o biserică îi fusese deja închinată în 1368.[717] Astfel, aşa cum s-a întâmplat aproape mereu în Bizanţ, o cinstire locală şi populară a precedat canonizarea oficială. Pe atunci, aceasta căpăta forma unei hotărâri sinodale privind introducerea cultului unui sfânt în calendarul „Bisericii Mari”, Sfânta Sofia de la Constantinopol, al cărei exemplu era urmat – dacă nu *de jure*> măcar *de facto* – de către celelalte biserici. Acest act a fost împlinit în 1368 de către patriarhul Filotei şi sinodul său[718], care au avut grijă să acorde Sfântului Grigorie un loc de frunte în cadrul anului liturgic, anume în a doua duminică din Postul Mare, stabilind astfel un fel de continuare cu Duminica Ortodoxiei. Imnele liturgice alcătuite de Filotei (stihiri, tropare, condace) au fost integrate în slujba zilei, în timp ce un anume Gheorghe a alcătuit canonul sărbătorii.[719] *Synodiconul Ortodoxiei* a fost şi el completat prin pomenirea veşnică a lui „Grigorie, prea sfântul mitropolit al Tesalonicului”[720].

Viaţa frământată a marelui teolog bizantin s-a desfăşurat într-una dintre perioadele cele mai critice ale istoriei creştinismului răsăritean; sfâşiat de lupte interne, nevoit să se apere pas cu pas împotriva năvălitorilor veniţi din Răsărit, atras de alianţa cu Apusul şi de unirea cu

---

715 Aceste informaţii ne sunt date de Tomosul sinodal din 1368, PG, CLI, 71 IAC.

716 Ibid., col. 7IOD.

717 Ibid., col. 712B; cf. Filotei, Encomion, col. 647B.

718 Tomosul de la 1368, col. 711D-712A.

719 Cf. Karabinov, Postnaja Triod, Sankt-Petersburg, 1910, p. 200.

720 Cf. Supra, p. 153, n. 126.

Roma, Imperiul Bizantin se afla în pragul prăbuşirii definitive. Niciunul dintre evenimentele care s-au desfăşurat în această epocă nu poate avea o explicaţie simplă, atât erau de întreţesute diferitele mobiluri religioase, politice sau sociale. Activitatea dascălului isihast nu face excepţie de la regulă. Totuşi, o cercetare atentă a diferitelor atitudini pe care le-a adoptat face să reiasă cu claritate mobilul esenţial care l-a călăuzit în permanenţă şi care a avut întotdeauna întâietate pentru el în faţa celorlalte elemente ale situaţiei în care se afla, şi anume fidelitatea faţă de dreapta credinţă dogmatică, aşa cum o înţelegea el. Această fidelitate a fost cea care l-a determinat să se angajeze în controversa cu Varlaam, ea l-a făcut să continue lupta împotriva lui Akindin, tot ea i-a îngăduit să adopte faţă de cuceritorii turci o atitudine relativ conciliantă în măsura în care aceştia lăsau libertate religioasă creştinilor. Deşi psihologic era pregătit să accepte prăbuşirea statului bizantin, era totuşi departe de a adopta o atitudine pur fatalistă: atâta timp cât acest stat exista, trebuia susţinut şi trebuia să-i fie apărată unitatea şi ortodoxia tradiţională. Cantacuzino i-a apărut lui Grigorie drept omul acestei continuităţi politice, iar adversarii săi i-au părut a fi nu doar apărătorii păturilor sărace, oprimate de marea nobilime, ci şi nişte politicieni imprudenţi, care puneau interesele locale ale oraşului lor sau ale profesiunii mai presus de binele comun al imperiului. Acesta era cazul zeloţilor din Tesalonic. Averile şi moşiile pe care bogatul Imperiu Sârb al lui Ştefan Duşan i le făgăduiau arhiepiscopului de Tesalonic nu constituiau argumentul care să-l poată face pe Palama să-şi renege loialitatea sa faţă de Bizanţ ca singur moştenitor legitim al Imperiului Creştin.

Chiar dacă s-a implicat atât de ferm în afacerile

politice, Grigorie a făcut întotdeauna deosebirea între absolut şi relativ. Deşi era în mod declarat de partea lui Cantacuzino, el a rămas loial Anei de Savoia şi guvernului care deţinea în fapt puterea la Constantinopol: nu a dispreţuit deloc sprijinul lui Alexis Apokaukos şi nu a respins decât ofertele patriarhului, pentru că acesta trădase ortodoxia. După înfrângerea zeloţilor, nu s-a ferit să-i critice public pe cei bogaţi şi pe funcţionarii statului, care, după ce au contribuit la triumful lui Cantacuzino, au uitat lecţia amară a revoluţiei şi au perpetuat nedreptăţile sociale care o provocaseră.

Istoria obiectivă a acestei epoci tulburi pune aşadar personalitatea morală a lui Palama într-o lumină cu totul excepţională. De altfel, niciunul dintre adversarii săi nu l-a atacat pe acest plan. Doar opera sa scrisă şi doctrina teologică pe care a dezvoltat-o în această operă au fost ţinta atacurilor umaniştilor bizantini, dintre care unii au îmbrăţişat credinţa latină şi au contribuit astfel la prezentarea palamiţilor drept adversarii cei mai înverşunaţi ai unirii cu Roma.

Dacă este adevărat că teologia Sfântului Grigorie Palama nu era deloc înclinată spre compromisuri dogmatice, opunându-se implicit metodei prea des folosite în tentativele de unire, ar fi potrivit astăzi, când eşecul acestor tentative este evident, să se vadă dacă nu cumva Apusul creştin a greşit evitând un dialog adevărat cu ceea ce spiritualitatea şi teologia bizantină dăduseră mai bun.

Partea a doua

GÂNDIREA LUI PALAMA

Gândirea celui mai mare teolog grec al Evului Mediu nu se prezintă nicidecum ca un sistem, ci s-a exprimat într-o serie de scrieri polemice care răspundeau nevoilor momentului. Aşa că ar însemna să trădăm gândirea lui

Palama, sau măcar să-i diminuăm importanţa, dacă într-o *„Introducere"* la opera sa am părăsi continuitatea logică a elaborării scrierilor sale. Spirit eminamente dogmatic, care a ştiut să traducă în concepte doctrinare tradiţia duhovnicească a monahismului bizantin, dascălul isihast nu a acceptat totuşi niciodată să-şi modeleze gândirea după normele vreunei filosofii. Această caracteristică ar putea părea unora drept o slăbiciune, dar aici se află forţa specifică a lui Palama, care a dus la canonizarea sa de către Biserica Bizantină şi i-a adus titlul de Dascăl al Ortodoxiei.

Prezentând liniile generale ale gândirii sale, vom păstra aşadar ordinea logică în care Palama a căpătat conştiinţa învăţăturii pe care o expunea. Vom vedea că diferitele aspecte ale acestei învăţături sunt legate între ele printr-o unitate esenţială, care este produsul nu al vreunei speculaţii intelectualiste, ci al unei necesităţi lăuntrice a vieţii în Biserică aşa cum Sfântul Grigorie o concepea.

Capitolul întâi

OPOZIŢIA FATĂ DE ELENISMUL PROFAN: OMUL LIPSIT DE HAR

DISPUTĂ ASUPRA CUNOAŞTERII LUI DUMNEZEU

Palama a început să-şi redacteze tratatele teologice în opoziţie cu renaşterea filosofiei profane. În persoana lui Varlaam calabrezul, el combătea o formă de umanism care căuta să promoveze în domeniul teologic criterii noi, menite anume să faciliteze negocierile pentru unire.[721] Acest umanism nu era propriu-zis o tendinţă antitradiţionalistă şi era încă departe de a proclama

721 Am expus pe scurt filosofia şi ideile unioniste ale lui Varlaam în articolul nostru „Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais", în L'Eglise et les Eglises, II, Chevetogne, 1955, pp. 47-64.

libertatea totală a spiritului uman: în Bizanţ, ca şi în Apus, fenomenul numit convenţional „Renaştere” rămânea deosebit de complex. Varlaam şi ai săi profesau şi ei un cult al „autorităţilor”, dar printre acestea ei îi numărau pe Aristotel şi pe Platon; în domeniul filosofiei naturale, această autoritate a Anticilor era chiar exclusivă, aşa cum era cea a Sfintei Scripturi şi a Părinţilor

Bisericii în domeniul teologic. Asemenea contemporanului său apusean, William Okham, Varlaam era sceptic cu privire la posibilităţile inteligenţei umane în domeniul cunoaşterii lui Dumnezeu, dar acest nominalism îl făcea să exalte şi mai mult autoritatea Scripturii şi a Sfinţilor Părinţi, izvoare ale unei Revelaţii*ex machina* de neînţeles. Scrierile inspirate nu puteau, după părerea sa, să facă gândirea să rodească, aceasta nefiind capabilă să tragă nici cea mai mică consecinţă certă din Revelaţia unică. Adevărata activitate a minţii omeneşti trebuia deci să se desfăşoare în altă parte decât în domeniul teologic, iar înclinaţiile sale personale îl conduceau către ştiinţele profane. Astfel, deşi accepta, în domeniile lor respective, autoritatea Scripturii şi pe cea a filosofilor, Varlaam avea faţă de ei o atitudine diferenţiată: Scriptura nu era pentru el decât un izvor de citate şi de referinţe şi nu mijlocul unei comuniuni vii a spiritului cu Dumnezeu; cât despre filosofi, aceştia îi stimulau activitatea reală a minţii sale şi-i ofereau criteriile permanente ale gândirii. Între activitatea inteligenţei şi viaţa religioasă, între filosofie şi teologie se căsca astfel o prăpastie pe care umaniştii nu pretindeau a o trece.

Atunci când împrejurările îl constrâng să-şi expună punctul de vedere asupra unirii Bisericilor, calabrezul decide să-şi pună în aplicare filosofia. Luând în considerare propunerile latine cu privire la purcederea Sfântului Duh,

nu-i este greu să arate că premisele şi concluziile silogismelor care le exprimă nu corespund criteriilor unui „silogism apodictic” aşa cum le definise Aristotel: Dumnezeirea depăşeşte într-adevăr orice silogism şi orice logică omenească. Argumentele latine nu au aşadar decât o valoare „dialectică”. Se înţelege de la sine că nici argumentele greceşti nu sunt mai convingătoare...

La început, lui Palama îi este greu să respingă acest raţionament care şochează experienţa sa religioasă: şi el fusese format în tinereţe la şcoala lui Aristotel şi nu vrea să admită că între metodele Stagiritului şi teologie ar fi o opoziţie. Caută aşadar să arate că demonstraţia este aplicabilă realităţilor dumnezeieşti: „Cât despre a cugeta (aoă Aoy inerta l) la astfel de lucruri, am învăţat aceasta de la Părinţi în chip practic şi nimeni nu i-ar acuza pe latini în legătură cu acest subiect (aşa cum face Varlaam). Dar aş afirma cu certitudine că ei nu judecă nici în mod apodictic... pentru că nu folosesc adevărurile de credinţă drept principii şi axiome... nici în mod dialectic, întrucât construiesc silogisme pornind de la premise care ne sunt străine... ic2. Este deci posibil să judeci raţionamentele teologice din punctul de vedere al simplei logici formale, or, din acest simplu punct de vedere sunt greşite raţionamentele latine. „Nimeni, continuă Sfântul Grigorie, nu a exprimat vreodată, nici nu a căutat, nici nu a gândit ce este Dumnezeu, dar este cu putinţă să cauţi şi să demonstrezi că Dumnezeu este, că este o fiinţă unică şi nu este un lucru unic, că nu a depăşit Treimea, şi multe alte adevăruri...” El caută să ara[722]te că orice raţionament teologic adevărat este neapărat apodictic, căci se întemeiază pe premise sigure şi nu poate fi deci considerat

722 Première lettre à Akindin, § 8, éd. MEYENDORFF, în Theologia, XXVII,

ca fiind, simplu, „dialectic”, cum ar fi vrut Varlaam.

Sfântul Grigorie îşi dă repede seama că aceste încercări de a adopta metoda şi terminologia lui Varlaam pentru a-l combate nu duc la niciun rezultat. Într-adevăr, filosofului calabrez nu îi este greu să-i răspundă că, pe planul strict al logicii aristoteliene, nicio premisă teologică nu poate fi considerată sigură, întrucât nu este percepută de simţuri; or, pentru Varlaam, ca şi pentru Okham, „cunoaşterea sensibilă este singura sigură atunci când este vorba să ai acces la existenţe”[723]. Dezacordul care-i desparte pe cei doi interlocutori se plasează pe terenul gnoseologiei: este oare Dumnezeu direct perceptibil pentru om? Există oare o cunoaştere certă şi imediată, alta decât cunoaşterea sensibilă?

Când a devenit pe deplin conştient de punctul asupra căruia i se opunea Varlaam, Palama a început să-şi dezvolte concepţia despre cunoaşterea lui Dumnezeu, pe care doar o evocase în *Prima scrisoare către Akindin*[724] şi care pune în opoziţie cele două stări ale omului: starea naturală şi căzută şi starea de unire cu harul.

Aşa cum făcuse Augustin în scrierile sale antipelagiene, Palama stăruie asupra incapacităţii fundamentale a omului de a ajunge la Dumnezeu prin propriile sale puteri: asupra acestui punct, dascălul isihast este chiar unul dintre autorii cei mai „augustinieni” din Răsăritul creştin. De altfel, el dispunea deja de întreaga terminologie „apofatică” a Părinţilor pentru a exprima această inaccesibilitate a lui Dumnezeu în virtutea a doua obstacole care se ridică între om şi divinitate: 1° starea creată; 2° păcatul. Vom vedea mai departe că, potrivit lui

723 E. GILSON, La philosophie au Moyen Age, Paris, 1952, p. 641.
724 Vezi în special § 12, pp. 87-88.

Palama, omul, chiar dacă depăşeşte aceste obstacole, rămâne întru totul dependent de harul dumnezeiesc în cunoaşterea lui Dumnezeu. Să cercetăm pe rând concepţia palamită despre om ca făptură şi ca făptură căzută.

CUNOAŞTEREA PRIN FĂPTURI

1° În calitate de făptură, omul are o poziţie de prim rang în lume; el este încununarea întregii creaţii[725], „concluzia universului" (συνδρομή του παντός [punctul de convergenţă al universului]), „recapitularea (ἀνακεφαλαίωσις) făpturilor lui Dumnezeu"; „iată de ce, scrie Palama, a fost adus la existenţă ultimul dintre toţi, aşa cum încheiem un tratat printr-un epilog: se poate spune într-adevăr că lumea văzută este asemenea unei scrieri a Cuvântului ipostatic"[726]. Dezvoltând mai ales în omiliile sale această idee tipic patristică, în care se întâlnesc concepţia biblică despre om, „regele creaţiei", şi ideea platonică şi stoică a microcosmosului, Sfântul

Grigorie insistă asupra caracterului pregătitor al acestei demnităţi originare a omului: la început, erau doar nişte potenţialităţi, a căror împlinire era condiţionată de ascultarea poruncii dumnezeieşti: „Dacă ar fi ascultat această poruncă, s-ar fi putut bucura de o unire şi mai desăvârşită cu Dumnezeu"[727]. Lumea care-l înconjura pe Adam şi-i slujea drept locuinţă nu fusese creată doar pentru a-i fi de folos, ci pentru a-l călăuzi spre cunoaşterea Ziditorului: primul om avea în faţa sa o oglindă (κάτοπτρον) pentru a cunoaşte realităţile suprafireşti, iar

725 Lumea văzută a fost creată „pentru noi" (δι/ ημάς), Om. 51, ed. OIKONOMOS, p. 109; cf. Om. 3, PG, CLI, 33B; Om. 6, col. 81BC. Despre acest subiect, vezi KIPRIAN (C. Kern), Uanthropologie, p. 340.

726 Tratatul Despre întâmpinarea Domnului (Om. 53), ed. OIKONOMOS, p. 172; cf. Om. 26, col. 332CD.

727 Om. 57, ed. OIKONOMOS, p. 213.

în inimă avea legea naturală (ἐμφυτον νόμον), o conştiinţă (συνείδησιν) care-i permitea să discearnă Binele[728]. Încă din rai, şi chiar de la crearea sa, omul dispunea aşadar atât de o cale exterioară, cât şi de o cale lăuntrică pentru a ajunge la Dumnezeu.

Concepţia despre lume ca oglindă a lui Dumnezeu a fost, evident, preluată de Palama de la Părinţii greci şi are la bază doctrina despre Λόγοι dumnezeieşti [raţiunile divine] prezenţi în creaţie, pe care toţi Părinţii, începând cu Sfântul Iustin, au preluat-o şi care provine de la stoici. Palama vorbeşte şi el despre aceasta, stăruind asupra faptului că, potrivit creştinilor, aceşti Λόγοι sunt energiile Dumnezeului Celui Unul şi nu au existenţă proprie.[729] Aşadar, către El ne conduce adevărata cunoaştere a făpturilor, care-şi află astfel principala justificare. Palama, deşi nu a avut prilejul – dat fiind tendinţa generală a polemicii pe care a purtat-o – să dezvolte ideile legate de cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu, avea o atitudine pozitivă faţă de aceasta: „Cunoaşterea prin făpturi, scria el de pildă, făcea neamul omenesc să se întoarcă la cunoaşterea lui Dumnezeu de dinainte de Lege şi de proroci. Şi astăzi, continuă el, făcând aluzie la progresele monoteismului islamic, îl face să se întoarcă la aceasta, şi aproape întreaga lume locuită – toţi cei care nu urmează poruncile evanghelice – posedă numai prin ea un Dumnezeu care nu este altul decât Ziditorul acestei lumi” 11. Chiar şi atunci când caută să diminueze importanţa acestei cunoaşteri analogice şi indirecte a lui Dumnezeu, el admite formal că, cercetând aceşti Aoyol ai făpturilor, se recunoaşte „puterea, înţelepciunea şi pronia lui

728 Om. 3, col. 36 B.

729 7V., III, 2, §§ 24, 26-27.

Dumnezeu” 12. „Cunoaşterea sau ştiinţa profană să fie oare ceva rău? Nicidecum, afirmă el: Tatăl nostru, Stăpânul şi Ziditorul nostru este Cel care ni le-a dat” 13, dar „spun că printre darurile lui Dumnezeu, unele sunt naturale: acestea sunt acordate tuturor fără deosebire, dinainte de Lege, sub Lege şi după Lege. Altele sunt suprafireşti, duhovniceşti şi foarte tainice; pe acestea le consider ca fiind mai presus de cele dintâi, aşa cum cei care au fost consideraţi vrednici de înţelepciunea Duhului sunt mai presus de întregul neam elen” 14. Această distincţie între „natural” şi „suprafiresc” revine adesea la Palama înjegătură cu înţelepciunea profană. „Aşa cum în căsătoria legitimă, scrie el, plăcerea care are drept scop procrearea nu poate fi nicidecum socotită un dar dumnezeiesc, căci este trupească şi constituie un dar al firii, nu al harului, chiar dacă firea a fost creată de Dumnezeu, tot aşa cunoaşterea care provine din educaţia profană, chiar dacă este bine folosită, este un dar al firii şi nu al harului, pe care Dumnezeu îl acordă tuturor fără excepţie, prin fire, şi poate fi dezvoltat prin exerciţiu. Acest ultim punct – faptul că nimeni nu ajunge la el fără strădanie şi fără exerciţiu – este dovada evidentă că avem de-a face cu un dar natural şi nu duhovnicesc”. 15 Facultăţile naturale se opun astfel gratuităţii absolute a harului.

Cunoaşterea lui Dumnezeu „prin făpturi” este incompletă şi limitată: „Există într-adevăr, scrie Palama, o cunoaştere a lui Dumnezeu şi a învăţăturilor Sale… Folosinţa şi mişcările naturale

11 7 r., II, 3, § 44.

12 7V., II, 3, să 15 – 16, 69 – 70; *Contra lui Akindin*, III, 18, *Coist*. 98, fol. 89 v; IV, 18, fol. 110M11.

13 Discursul către Ioan şi Teodor, ed. OIKONOMOS,

p. 306.

14 7 r., II, 1, § 24; cf. 7 r., II, 3, § 71.

15 7 r., I, 1, § 22.

ale puterilor sufleteşti şi ale mădularelor trupului produc o transformare a chipului raţional, dar nu este frumuseţea desăvârşită a stării celei nobile care ne vine de sus; nu este unirea suprafirească cu lumina mai presus de strălucire, singurul izvor al unei teologii fără greş."[730]

Filosofia naturală nu este încă unirea cu Dumnezeu: ea procedează mai ales prin excludere, defineşte ceea ce nu este Dumnezeu şi întrezăreşte uneori frumuseţea Cauzei dintâi, dar nu ne pune faţă în faţă cu aceasta. Nu acesta îi este obiectul: „Obiectul filosofiei profane (τό περί Λόγους φιλοσοφίας έργον [" lucrul filosofic cu conceptele"]), graţie căreia cercetăm legile firii şi ale mişcării, analogiile, configuraţiile şi cantităţile părţilor indivizibil divizibile ale materiei, este studierea adevărului care se află în fiinţe (ή έν τοῖς ούσι πραγματεία τής αλήθειας έστίν); cel care depăşeşte în mod conştient adevărul aflat la îndemâna sa este un perfid care-şi înşală auditoriul; dacă o face fără voie, este străin de filosofie şi lipsit de inteligenţă"[731]. Palama lasă aşadar cale liberă unei cercetări filosofice şi ştiinţifice autonome, cu condiţia să i se recunoască limitele şi să nu i se absolutizeze concluziile. „A-L cunoaşte pe Dumnezeu, a cunoaşte omul însuşi şi demnitatea sa... iată deja o cunoaştere superioară fiziologiei, astronomiei şi oricărei filosofii legate de acestea; în plus, este incomparabil mai de folos minţii noastre să-şi recunoască propria slăbiciune şi să încerce să o vindece decât să cunoască şi să studieze măreţia

730 Ibid., 3, §, 15.

731 Contra luiAkindin, VI, 1, Coisl. 98, fol. 149v.

stelelor…”[732]

CHIP ŞI ASEMĂNARE

Cu toate acestea, aşa cum am văzut, pe lângă cunoaşterea naturală externă, omul, în rai, poseda de asemenea o „lege naturală” interioară, care-l călăuzea spre Dumnezeu. Ziditorul îl înzestrase cu propriul Său chip şi astfel, înăuntrul său, afla o altă oglindă a lui Dumnezeu, mai exactă decât cea pe care contemplarea lumii exterioare îi permitea să o descopere. Acest chip al lui Dumnezeu din om Palama îl concepe ca pe o realitate existenţială şi dinamică: nu găsim nicăieri la el vreo dezvoltare în care doctrina chipului să fie tratată în sine, fără relaţie cu harul dumnezeiesc care, în rai, îi conferea deplina eficacitate sau, aşa cum vom vedea mai departe, fără referire la păcatul care l-a întunecat şi la Hristos, Care l-a restabilit în starea sa iniţială.

„Dumnezeu l-a creat pe Adam, scrie dascălul isihast, după chipul şi asemănarea Sa… şi nu a pus în el nicio dispoziţie rea, dimpotrivă, cu sufletul pe care i l-a insuflat, a introdus în el şi harul Duhului dumnezeiesc pentru a-l păstra în starea sa primară şi a-i conferi asemănarea (dumnezeiască)”. Pre[733]luând astfel ideea patristică potrivit căreia „chipul” se deosebeşte de „asemănare” în măsura în care este dat o dată pentru totdeauna, în timp ce asemănarea se dezvoltă treptat în om, Palama afirmă într-un mod foarte augustinian, că asemănarea este şi ea un efect al harului. Este adevărat că această concepţie trebuie pusă în legătură cu ideea fundamentală a lui Palama că harul presupune întotdeauna colaborarea (συνεργία) omului; omul are deci nevoie de Dumnezeu

732 Cap.fiz. 29, col. 1140 C.

733 Om. 54, ed. OIKONOMOS, p. 185.

pentru a ajunge la asemănare, dar Dumnezeu nu poate dărui decât ceea ce omul acceptă...

Încă de la începutul activităţii sale teologice, în *Prima scrisoare către Akindin*, Sfântul Grigorie vorbeşte deja de „bunătatea (dumnezeiască) prin care (făpturile) au primit fiinţa şi harul inerent (χάρις ἐγγεγενημένη) prin care fiecare făptură participa la starea cea bună care i se potrivea”[734]; „starea cea bună” despre care se pomeneşte aici este un termen folosit de Sfântul Maxim pentru a desemna starea suprafirească[735], aşa cum spune Palama însuşi când vorbeşte, în acelaşi pasaj al *Scrisorii*, despre harul „care vine mai târziu” (7 iiyyvr) Livr)) şi prin care ceea ce era căzut este restaurat în starea cea bună. Era, aşadar, un har special care-i permitea lui Adam să participe – parţial şi prin pregustare – la viaţa dumnezeiască, iar acest privilegiu nu era inerent fiinţei sale create. „La origini, omul nu era doar o făptură a lui Dumnezeu, ci era şi fiul Său întru Duhul; acest har i-a fost dăruit atunci în acelaşi timp cu sufletul, prin suflarea dătătoare de viaţă, ca arvună: dacă ar fi respectat porunca, alipindu-se de această arvună, s-ar fi putut bucura, prin aceasta, de o unire încă şi mai desăvârşită cu Dumnezeu şi ar fi devenit coetern cu Dumnezeu, înveşmântat în haina nemuririi”[736]. În altă parte, Palama mai spune că harul dumnezeiesc „împlinea prin foarte multe binefaceri neajunsurile firii noastre”[737]. Dar păcatul săvârşit de om a îndepărtat de el harul, lăsându-l singur, cu toate neajunsurile firii sale create.

---

734 § 5, ed. Meyendorff, p. 80.

735 Cap, IV, 54, PG, XC, col. 1329A; V, 13, col. 1353B etc.

736 Om. 57, ed. OIKONOMOS, p. 213.

737 Om. 36, col. 452A.

PĂCATUL ORIGINAR

2° Pe lângă limitele proprii oricărei creaturi, păcatul originar constituie într-adevăr obstacolul esenţial dintre Dumnezeu şi om.

„Avem înăuntrul nostru, scrie Palama, imaginile acelor Λόγοι care sunt în Inteligenţa creatoare”. Aceste imagini constituie tocmai acea oglindă interioară care ne permite să-L înţelegem pe Dumnezeu prin făpturile Sale. „Dar de ce, se întreabă el, aceste imagini sunt nelucrătoare de la bun început? Nu cumva din pricina păcatului, ca şi a necunoaşterii sau dispreţuirii poruncilor dumnezeieşti? De ce avem nevoie de o învăţătură pentru a vedea aceste imagini, deşi ele sunt înscrise în noi înşine? Nu cumva din pricină că partea pătimaşă a sufletului, ridicându-se pentru a face răul, le-a corupt? Nu cumva din pricină că aceasta a tulburat capacitatea vizuală a sufletului şi a îndepărtat-o de frumuseţea cea dintâi?”[738] în locul bucuriei pe care i-o dăruia prezenţa dumnezeiască, omul a preferat o bucurie egoistă al cărei obiect era el însuşi[739]; a încălcat postul prescris de Dumnezeu pentru a-i păstra nemurirea[740] şi atunci un văl să lăsat pe inima lui (II Cor. III, 13 – 16) întunecând raza dumnezeiască.[741]

Neascultând de porunca dumnezeiască, Adam, deşi a păstrat chipul lui Dumnezeu, a fost lipsit de asemănarea cu Acesta.[742] Or, tocmai am văzut că, în concepţia palamită, această asemănare, concept dinamic, era lucrarea unui har dumnezeiesc special, sau mai precis reprezenta o

738 7V., I, 1, § 3.

739 7r., I, 3, § 32.

740 Om. 6, col. 8IC.

741 Tr., I, 3, § 47.

742 Cap. fiz. 39, col. 1148B.

participare a omului la viaţa dumnezeiască. Iată ce a pierdut omul prin propria sa greşeală, iar urmarea imediată a fost moartea, căci Dumnezeu „singur are nemurire1”[743].

Pentru a înţelege mai bine gândirea palamită despre păcat şi moarte, se cuvine să analizăm corect felul în care foloseşte termenul de „fire” (cpucrig). „Firea” nu desemnează pentru el o idee statică, ci trebuie să fie întotdeauna cercetată în una sau alta dintre stările sale existenţiale. Starea sa de dinainte de cădere presupunea viaţa în Dumnezeu, pentru care era făcută, chiar dacă acea viaţă nu era viaţa sa, ci cea a lui Dumnezeu; după cădere, lipsită de această viaţă, a rămas în seama propriilor sale puteri, ceea ce era în mod esenţial contrar menirii sale şi a avut drept consecinţă moartea. Care dintre aceste două stări era „starea firească” a omului? Aceasta ar fi pentru Palama o întrebare abstractă, la care nici dascălul isihast, nici, înaintea lui, Părinţii greci nu consideră necesar să răspundă direct. Iată de ce aflăm sub pana sa formule despre „nemurirea” sau despre „moartea” sufletului atât de contradictorii din punct de vedere terminologic.

PĂCATUL ŞI MOARTEA

Pe de o parte, dascălul isihast afirmă că sufletul omenesc posedă viaţa atât după fiinţă (κατ ούσίαν), cât şi după lucrare (κατ ενέργειαν), căci nu numai că trăieşte el însuşi, dar insuflă viaţa trupului: aceasta este deosebirea esenţială faţă de sufletul animal, care posedă viaţa doar în energie, în funcţie de trupul căruia îi dă viaţă şi căruia nu-i supravieţuieşte.30 Pe de altă parte, precizează, la fel de explicit, că sufletul moare din pricina păcatului, subliniind paradoxul dintre nemurirea „firească” a sufletului şi

743 I Tim.y VI, 16.

moartea sa efectivă. „Sufletul care, despărţit de Mirele său duhovnicesc... se lasă pradă plăcerilor şi trăieşte în desfătări este mort, deşi rămâne viu (ζώσα τέθνηκε), căci prin esenţă este nemuritor/’31 Această idee a morţii sufletului revine adesea sub pana Sfântului Grigorie, ca temă centrală a antropologiei şi a spiritualităţii sale; nu este vorba nicidecum de o figură de stil, ci de o moarte reală, a cărei semnificaţie veritabilă este separarea de Dumnezeu, urmare a păcatului: „După încălcarea poruncii de către strămoşi în rai... păcatul a prins viaţă; cât despre noi, am murit, iar înaintea morţii trupului am suferit moartea sufletului, adică separarea sufletului de Dumnezeu (ο ano τού *Θεο*ύ ταύτης χωρισμός) ...” 32 „Când sufletul părăseşte trupul şi se desparte de el, trupul moare; tot aşa, când Dumnezeu părăseşte sufletul şi se desparte de el, sufletul moare, chiar dacă într-un fel rămâne nemuritor: „33 aceasta este „moartea veşnică a sufletului nemuritor (θάνατος αιώνιος τής αθανάτου ψυχής) ” 34; aşa cum vom vedea, sufletul nu scapă de această moarte decât prin botez.

30 *Cap. fiz.* 30 – 32, col. 1140D-1141A.

31 *Ibid.*, 45, col. 1153A; aceleaşi expresii în *Om.* 31, col. 389D (cf. *I Tim. y* V, 6).

32 *Om.* 11, col. 125A; aceleaşi expresii în *Cap. fiz.* 36, col. 1148B; 51, col. 1157CD; cf. *Om.* 13, col. 157C; *Om.* 16, col. 208A; *Om.* 32, col. 409CD.

33 *Om.* 16, col. 196A; cf. *Către Xeni*, col. 1048C.

34 *Om.* 34, col. 424D; cf. ψυχής έστ ι θάνατος, τής αθανάτου φύσει [„moartea este a sufletului nemuritor prin fire”], *Către Xeni*, col. 1048A.

Cât despre cei nebotezaţi, sufletul lor rămâne

mort.[744] Moartea sufletului, deşi nu este urmată de îndată de moartea fizică, o face pe aceasta inevitabilă, cu toate suferinţele pe care le presupune: în ziua păcatului, sufletul lui Adam „a fost dat morţii... pentru că se despărţise de Dumnezeu; el a rămas într-adevăr viu cu trupul timp de nouă sute treizeci de ani (cf. Fac, *V,* 3 – 4), dar moartea pe care o suferise sufletul său prin neascultare nu numai că face sufletul inutil şi-l sorteşte pe om blestemului, ci supune şi trupul la numeroase suferinţe şi numeroase rele, fiind pradă stricăciunii”.[745]

Această moarte a sufletului – căreia îi corespunde o „înviere a sufletului” prin botez – este aşadar catastrofa ontologică pe care a suferit-o Adam după păcat. „Nemurirea” sa a fost oare păstrată, aşa cum afirmă chiar Palama? Da, dar ea constituie o stare mai rea decât moartea. Adam şi Eva „s-au ascuns de ruşine, goi şi lipsiţi de slava (γυμνωθέντες τής δόξης) căreia îi datorează viaţa până şi duhurile nemuritoare şi fără de care viaţa duhurilor ar fi mai rea decât mai multe morţi”[746]. Aici, Palama rămâne întru totul fidel concepţiei biblice despre moarte, care nu este decât o semiexistenţă într-un loc

744 Πολλοί των ενταύθα ζώντων νεκροί... Έστίν άρα καί ψυχής νέκρωσις, αθανάτου κατά φύσιν μενούσης [„Mulţi dintre cei ce trăiesc aici sunt morţi... Căci există şi o moarte a sufletului, care rămâne nemuritor după fire“], Despre participarea la Dumnezeu, Coisl. 99, fol. 23.

745 Către Xeni, col. 1048C; cf. 1049AD; ó [τού σώματος] θάνατος τώ τής ψυχής τήν άρχήν έπηκολούθησε θανάτω. τούτο γάρ ó τής ψυχής θάνατος, ή τής εν Θεω ζωής άλλοτρίωσίς καί ου όντως δεινός ó θάνατος [„moartea trupului a urmat morţii sufletului ca început. Căci aceasta este moartea sufletului, înstrăinarea de viaţa în Dumnezeu, iar moartea acestuia este cu adevărat înfricoşătoare“]. Despre participarea la Dumnezeu, Coisl. 99, fol. 22v.

746 Cap.fiz. 48, col. 1156C.

întunecat – Iadul[747] – şi din care numai Dumnezeu te poate scăpa. Dumnezeu este deci singurul care are nemurire, iar omul, prin participare la viaţa dumnezeiască în rai, era şi el nemuritor.

Palama stăruie în mai multe rânduri asupra faptului că planul lui Dumnezeu îl sortise pe om acestei nemuriri. Focul iadului era sortit satanei, nu oamenilor, iar aceştia au ajuns să coabiteze acolo cu demonii prin libera lor alegere.[748] „Nu numai că Dumnezeu nu a creat moartea, scrie el, dar a şi interzis-o... În înţelepciunea şi bunătatea Sa, a găsit un mijloc de a-i interzice omului moartea, păstrându-i în acelaşi timp liberul-arbitru (εύρεν... πώς άν κωλύετη από τού θανάτου τον άνθρωπον καί αύτεξούσιον αύτω συντηρήση)”, i-a lăsat omului libera alegere între viaţă şi moarte. Liberta[749]tea omului se află într-adevăr, potrivit dascălului isihast, în centrul însuşi al fiinţei sale: în esenţă, ea este cea care face deosebirea între o fiinţă „raţională” şi animale. „Suntem noi foarte diferiţi de furnici, întreabă Sfântul Grigorie? Trupul acesta al nostru nu este oare alcătuit din aceleaşi substanţe? Hrana noastră nu este aceeaşi? Cu toate acestea, ne depăşim pe noi înşine prin caracterul raţional al sufletului nostru”. Dar „ce nevoie am avea de acest caracter raţional dacă nu ar fi implicate capacitatea de a alege şi liberul-arbitru? Şi cum ai putea să fii liber şi să ai capacitatea de a alege dacă nu ai putea de bunăvoie să alegi răul?”[750]

Aşadar, Adam şi Eva au ales în deplină libertate calea care i-a despărţit de Dumnezeu şi astfel i-a lipsit de viaţă.

747 Cf. Om. 16, col. 196A.
748 Om. 4, col. 60C.
749 Om. 31, col. 388D; cf. Om. 29, col. 369C.
750 Om. 41, col. 517AC.

Osânda care a urmat şi care i-a supus diavolului nu a fost un act arbitrar, ci o consecinţă dreaptă şi totodată necesară a propriei lor alegeri.[751] Şi totuşi, în marea Sa milostivire, Dumnezeu a căutat să le respecte şi acum libertatea, şi în acest scop a mai întârziat moartea lor trupească pentru a le da răgazul să aleagă în mod liber calea vieţii prin pocăinţă[752] şi să pregătească astfel venirea lui Hristos.

TRANSMITEREA MORŢII

Confirmând astfel că responsabilitatea pentru păcatul originar îi revine personal lui Adam, Palama ridică direct problema transmiterii acestuia: de ce *urmaşii* primului om suportă consecinţele unui păcat pe care nu l-au săvârşit? Răspunsul său este conform concepţiei aproape generale a Părinţilor greci, cum că greşeala lui Adam nu a fost un păcat colectiv al neamului omenesc, ci o corupere a firii umane; răspunderea personală a oamenilor nu este angajată decât în măsura în care îi *urmează* lui Adam. Ceea ce *moştenesc* congenital de la el este doar *stricăciunea* (φθορά) şi moartea care, la rândul lor, îi duc către păcat; oamenii se văd astfel prinşi într-un fel de cerc vicios al morţii şi păcatului.[753] De asemenea.

Palama vorbeşte într-una din Omiliile sale despre „neascultarea noastră originară faţă de Dumnezeu” şi de „păcatul nostru strămoşesc din rai”[754], dar atunci când ridică problema mai precisă a răspunderii reale pentru

751 Om. 16, col. 198C; Om. 25, col. 324B.

752 Om. 22, col. 289AB; Om. 31, col. 389A, 392A; Om. 39, col. 492C.

753A ugustin, dar nu şi pe răsăriteni. Cel mai bun studiu patristic recent despre doctrina patristică a păcatului originar este cea a lui I. ROMANIDIS, Το προπατορικόν αμάρτημα, Atena, 1957, unde sunt analizate numeroase texte şi îndeosebi învăţătura lui Palama.

754 Om. 31, col. 388C.

păcat, el o atribuie păcatelor noastre personale, mai grave chiar decât cel al lui Adam: „Iată că mulţi îl osândesc pe Adam că a ascultat de sfătuitorul cel rău, că a dispreţuit porunca şi prin aceasta ne-a transmis moartea. Dar nu este la fel de grav să vrei să guşti dintr-o plantă ucigătoare înainte de a fi încercat, cât este să vrei să o mănânci ştiind din experienţă că este ucigătoare! Cel care ia otravă după experienţă este mai vinovat... Fiecare dintre noi este aşadar mai vinovat şi mai de condamnat decât Adam...” Deci, n[755]oi am primit de la Adam moartea, nu culpabilitatea; acest lucru îl afirmă Sfântul Grigorie cu tărie, în termeni foarte asemănători cu cei ai Sfântului Chirii al Alexandriei: Adam, „abandonându-se de bunăvoie... a fost învins şi a devenit inutil; rădăcină a neamului nostru, ne-a dat pe noi, mlădiţe pieritoare...”. Stricăciunea’s[756]e transmite întregului neam omenesc în mod esenţial pe cale ereditară (έξ ένός τού προπάτορος επί πάντας χυθεΐσαν, ώς εκ ρίζης τού γένους άναδίδομένην [transmisă dintr-un singur protopărinte întregii descendenţe, ca dintr-o rădăcină a neamului]). Potrivit lui P[757]alama, tocmai pentru a ne scăpa de mortalitatea ereditară S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, iar nu pentru păcatul lui Adam; acolo unde un apusean ar fi spus „felix Adae culpa”, Sfântul Grigorie proclamă felix mors: „Dac*ă* *nu* a*r* *fi* fost moartea, scrie el textual, şi dacă, înainte de a muri, neamul nostru ieşit dintr-o rădăcină muritoare n-ar fi devenit muritor, nu ne-am fi îmbogăţit cu pârga nemuririi, n-am fi fost chemaţi la ceruri, firea noastră nu ar fi fost înălţată „mai presus decât toată începătoria şi stăpânia şi

755 Cap.fiz. 55, col. 1160D-1161A.

756 Om. 52, (ed.) OIKONOMOS, p. 121.

757 Om. 5, col. 64B.

puterea (Efes. I, 20 – 21)”. *N*aşterea omenea[758]scă după fire nu poate produce decât stricăciune (εις φθοράν πάντως γεννώσα), *căci* omul „nu [759]mai trăieşte după Dumnezeu, adică nu mai posedă asemănarea lui Dumnezeu şi nu poate da naştere unor fiinţe asemănătoare lui Dumnezeu, ci asemănătoare sieşi, vechi şi supuse stricăciunii”. „Chiar dacă, p[760]rin harul lui Dumnezeu, căsătoria este fără prihană, firea poartă întotdeauna stigmatele osândei”. Hristos este „s[761]singurul om care n-a fost zămislit întru fărădelegi, nici născut în păcate (cf. Ps., L, 6) ”: „Da*că* ar fi pe[762]ovenit din sământă bărbătească, n-ar fi fost un om nou şi n-ar fi putut primi în Sine plinătatea dumnezeirii fără amestec, căci ar fi fost făcut la vechea matriţă şi ar fi moştenit păcatul (τού παΛΛαιοϋ κόμματος ών καί κληρονόμος εκείνου τού πταίσματος [„ar fi purtat vechea pecete şi ar fi moştenit căderea aceluia”])”. El estesinguru’ [763]l care a inaugurat un nou neam în omenire, în care intri prin naşterea din nou a botezului.

FILOSOFII ÎL CUNOŞTEAU PE DUMNEZEU?

Acest sistem de gândire patristică nu corespundea, se înţelege, convingerilor lui Varlaam Calabrezul. Palama a avut o reacţie puternică atunci când a citit în scrierile „Italianului” asemenea idei: „cunoaşterea fiinţelor, adică

758 Οαρ.βζ. 54, οοΐ. 1160Ό

759 Οπι. 16, οοΐ. 1920.

760 Μηκέτι κατά θεόν, τουτέστί καθ’ όμοίωσιν ύπαρχων τού ποιήσαντος, μηδέ γεννάν δυνάμενος όμοιους τφ θεω, άλλ’ όμοιους έαυτφ, παλαιούς καί διεφθορότας , Οπι. 54, (εά.) ΟΐκθΝθΜθ5, ρ. 186.

761 Είγάρ καί ό γάμος άνεύθυνος, τού θεού συγχωρήσαντος, άλλ’ ή φύσίς έτι φέρει των ύπευθύνων γεγονότων τά σύμβολα, Οπι. 43, (βά.) Οικονομο$, ρ. 22.

762 Οπι. 16, α>1. 1920.

763 Οπι. 58, εά. ΟΐΚΟΝΟΜθ$, ρ. 230.

filosofia, este cel mai bun lucru pe care îl avem”[764], „cei cu inima curată vor vedea pe Dumnezeu fie prin analogie, fie drept cauză, fie prin negare şi nu altfel; omul care cunoaşte părţile lumii cele mai numeroase sau mai de seamă şi îndeosebi cel care are cea mai bună cunoştinţă despre ceea ce cunoaşte dobândeşte cea mai bună vedere a lui Dumnezeu... Căci dacă Dumnezeu nu. Se face cunoscut decât prin fiinţe, nu-L vom cunoaşte prin cele pe care nu le ştim, ci doar prin ceea ce cunoaştem; astfel, cu cât sunt mai numeroase şi mai vrednice de admiraţie cele pe care le cunoaştem şi cu cât le cunoaştem mai bine, cu atât îi vom depăşi pe ceilalţi oameni în domeniul cunoaşterii lui Dumnezeu...”. Pentru[765] Varlaam, era evident că „înţelepciunea teologică şi filosofia ştiinţelor profane aveau acelaşi scop”, şi dec[766]l-am că „obiectul laudelor sale era înţelepciunea în sine (την αύτοσοφίαν), ideea cunoaşterii adevărate, care este unică” (την της αληθούς γνώσεως ιδέαν, ήτις μία έστίν). Prin u[767]rmare, dacă este o revelaţie directă a lui Dumnezeu, aceasta nu este restrânsă la Apostoli sau la Părinţii Bisericii, căci nici filosofii Antichităţii nu au fost străini de aceasta. „Când îi văd, scrie Varlaam, cum iau în considerare metodele demonstraţiei şi ale analizei, ca şi pe cele ale definiţiei şi deosebirii, precum şi orice ştiinţă a diviziunii şi tranziţiei, ca fiind cuprinse în temeiurile cele mai intime ale sufletului (έν μέσοις τής ψυχής λόγοις), atunci când declară că lucrurile materiale şi fizice sunt conduse de principiul care li se potriveşte, în timp ce în cele care ne

764 Text de Varlaam, citat în Tr., II, 3, § 73.
765 Text citat în Tr., II, 3, § 64.
766 Text citat în Tr., II, 1, § 5.
767 Text citat în Tr., II, 1, § 21.

depăşesc, spun ei, cei care primesc o vedere de sus (θέα ἄνωθεν) şi sunt iluminaţi de o lumină înţelegătoare (φως νοερόν) permiţând să se unească cu cele dumnezeieşti (τοίς θειοις συζυγεΐν) sunt cei care posedă mai bine decât prin demonstraţie contemplarea celor transcendente... când îi aud spunând aceste lucruri (pe filosofii profani), nu pot concepe că Dumnezeu nu-i luminează şi pe ei într-un anumit fel şi că nu depăşesc marea mulţime a oamenilor/459

Simpla confruntare a acestor câtorva texte ale calabrezului cu gândirea Sfântului Grigorie Palama ne îngăduie să percepem punctul de dezacord. Pentru Varlaam, calea către Dumnezeu este în esenţă o gnoză naturală, căreia îi admite caracterul limitat, dar care este perfect autonomă faţă de noţiunea de păcat şi – chiar şi acolo unde capătă aspectul unui vizionarism preluat de la neplatonicieni – străină de orice idee a unei vieţi suprafireşti specific creştine. Filosofii Antichităţii rămân pentru Varlaam criteriul esenţial al oricărei gândiri şi al oricărei mistici, fără ca venirea harului în Iisus Hristos să fi modificat substanţial raporturile dintre om şi Dumnezeu.

De-a lungul întregii sale opere, Palama revine mereu la o critică violentă a filosofilor greci, în care vede sursa erorilor adversarilor săi succesivi, Varlaam, Akindin şi Nichifor Gregoras.

CUNOAŞTERE ŞI MÂNTUIRE

După cum am văzut, Palama admite caracterul autentic al cunoaşterii naturale; ceea ce o opune totuşi pe aceasta înţelepciunii revelate este faptul că ea nu aduce prin ea însăşi mântuirea. Afirmaţiilor filosofului calabrez privind o „cunoaştere unică”, comună creştinilor şi elinilor, şi urmărind acelaşi scop, dascălul isihast îi opune realitatea celor două cunoaşteri, având două scopuri

distincte şi bazate, aşa cum vom vedea în capitolul următor, pe două organe de percepţie diferite. „Nu este poate întru totul fals că filosofia profană poate conduce prin ea însăşi la cunoaşterea fiinţelor... Dar nu este acea cunoaştere a fiinţelor şi înţelepciunea pe care Dumnezeu a dăruit-o direct prorocilor şi apostolilor."[768][769]

Ba mai mult, „ceea ce este adevărat în înţelepciunea dinafară nu este necesar şi nu duce la mântuirec<61; poţi ignora ştiinţa şi dobândi totuşi viaţa veşnică.[770] Într-un pasaj din *A doua triadă*, Palama îşi rezumă foarte bine gândirea: „Desăvârşirea mântuitoare în domeniul cunoaşterii şi al învăţăturii constă în a fi în acord cu gândirea prorocilor, apostolilor şi pur şi simplu a tuturor Părinţilor, prin care Duhul Sfânt a vorbit neîndoielnic despre Dumnezeu şi despre făpturile Sale. În timp ce cele pe care Duhul le-a lăsat deoparte şi alţii le-au descoperit nu sunt de niciun folos pentru mântuirea sufletului, chiar dacă sunt adevărate; căci învăţătura Duhului nu omite ceea ce este de folos. Iată de ce nici măcar nu-i judecăm pe cei care nu se înţeleg asupra acestor lucruri nesocotite de Duhul şi nu spunem că cei care au mai multă cunoaştere în acest domeniu sunt fericiţi."[771]

ÎNŢELEPCIUNEA AJUNSĂ NEBUNIE

Când vorbeşte despre această problemă, Palama are în vedere nu ştiinţa profană în general, ci un sistem de gândire concret, cel al filosofilor greci, la care Varlaam se referă şi care reprezintă pentru el autoritatea supremă: „Ceea ce spunem acum, are el grijă să precizeze, nu o

---

768 VARLAAM, Prima scrisoare către Palama, ed. G. SCHIRO, în Barlaam epistole, p. 262.

769 7r., II, U § 7; cf. §§ 8-9 şi 7r., I, U §§ 10, 17.

770 Tr., I, U § 5.

771 7V., II, 1, § 42; cf. § 44.

spunem despre filosofie în general, ci despre filosofia acestora."[772] Apostolul Pavel spune că înţelepciunea filosofilor greci „a ajuns nebunie" (Rom., 1, 21). „Înţelepciunea căreia nu i s-a întâmplat această nenorocire, comentează dascălul isihast, nu a ajuns aşadar nebunie. De ce ar fi ajuns, din moment ce a izbutit să-şi atingă scopul care îi este propriu prin fire şi este îndreptată către Dumnezeu, Cauza firii?

Aceasta este înţelepciunea oamenilor evlavioşi şi vrednici care sunt împreună cu noi, înţelepciunea care a avut cu adevărat curajul de a respinge răul, care a ales ceea ce este de folos, care i-a alipit pe oameni de Biserica lui Dumnezeu şi s-a conformat în chip armonios înţelepciunii Duhului. În ceea ce mă priveşte, cred că ea deţine adevărul.[773]" Cât despre înţelepciunea elinilor, aceasta „a ajuns nebunie" nu atât ca înţelepciune după fire, ci „în măsura în care nu vine de la Dumnezeu". „Mintea care a descoperit-o, ca minte, vine de la Dumnezeu, dar înţelepciunea însăşi, în măsura în care s-a îndepărtat de linia sa – cunoaşterea lui Dumnezeu – nu trebuie să fie considerată înţelepciune."[774] „Dacă ea ar fi descoperit şi vestit înţelepciunea lui Dumnezeu în făpturi, dacă ar fi făcut să apară ceea ce era ascuns, dacă ar fi fost un organ al adevărului care să facă să dispară ignoranţa, dacă ar fi fost prin participare ceea ce Obiectul mesajului său este în calitate de Cauză, cum ar fi fost ea făcută nebună chiar de Acela care a dăruit această înţelepciune creaţiei?"[775] Legea lui Moise era nedesăvârşită şi era

772 Tr., I, f § 16; cf. § 17.
773 Tr., II, 1, § 23.
774 Tr., I, U § 12; cf. § 18.
775 Ibid, § 13.

destinată unei umanităţi „după fire” şi căzută; şi totuşi, când Hristos S-a arătat, a spus că Moise era tot atât de vrednic de încredere ca El însuşi (În V, 45), în timp ce „făcea nebună” înţelepciunea grecilor![776] „Suntem toţi plini de laudă şi de admiraţie, conchide Palama, când contemplăm această măreaţă operă a lui Dumnezeu, prin care înţeleg întreaga creaţie văzută; înţelepţii elinilor o laudă şi ei şi o admiră, cercetând-o; dar noi, noi o facem spre slava Ziditorului, iar ei, împotriva slavei Sale.”[777]

Greşelile filosofilor sunt nenumărate, iar Palama le enumeră în mai multe rânduri în scrierile sale. „Învăluiţi în această înţelepciune plină de prostie şi de nebunie, scrie el... au hulit atât pe Dumnezeu, cât şi natura; i-au dat naturii suveranitatea, lipsindu-L pe Dumnezeu de această suveranitate...; au acreditat părerea că numele dumnezeiesc aparţinea demonilor şi erau atât de departe de aflarea cunoaşterii fiinţelor – obiect al dorinţei şi al râvnei lor – încât au afirmat că fiinţele neînsufleţite au suflet şi că erau părtaşe la un suflet superior sufletului nostru, că fii[778]nţele iraţionale aveau raţiune, din moment ce puteau primi un suflet omenesc... ei aşez[779]au printre lucrurile coeterne cu Dumnezeu, necreate şi fără principiu, nu numai materia şi ceea ce ei numeau sufletul întregii lumi... ci şi sufletele noastre însele”. Argumentele pe [780]care le foloseşte Palama pentru a demonstra erorile

776 Ibid.

777 Om. 34, col. 424AB; cf. Tr., I, 1, § 18.

778 Aluzie la învăţătura despre sufletul lumii dezvoltată de Platon în Timaios şi considerată deosebit de primejdioasă de către Grigorie, care a consacrat mai multe dintre Capetele sale fizice respingerii acesteia (3-8, col. 1124A-1128A).

779 Potrivit adepţilor metempsihozei.

780 7V.,I, 7, §18.

elinilor sunt departe de a avea toate aceeaşi forţă: el citează, de pildă, elementele cosmologiei veterotestamentare sau miracole biblice pentru a dovedi imposibilitatea de a admite valoarea absolută a legilor cosmologice ale lui Aristotel. Aceste argument[781]e îndoielnice nu constituie însă esenţialul pentru el. Am văzut, într-adevăr, că admitea formal libertatea cercetării ştiinţifice în domeniul fizic şi putem constata pe de altă parte că el însuşi le reproşează filosofilor că nu au reuşit să se pună de acord asupra legilor creaţiei, ceea ce este u[782]n argument patristic clasic în favoarea relativităţii doctrinelor filosofice necreştine.

Opoziţia sa este tot atât de violentă împotriva lui Platon şi a neoplatonicienilor, cât şi împotriva lui Aristotel.

PLATON

Idealismul lui Platon este incompatibil cu concepţia creştină despre un Dumnezeu viu şi întru totul liber în actul Său creator: „Aceste modele şi aceste exerciţii, scrie Palama, care existau în gândul (lui Dumnezeu) dinaintea faptelor şi care nu sunt străine de patimă, nu se potrivesc oare mai bine unor oameni care înalţă o casă şi care se tem să nu sufere un posibil eşec din lipsa de prevedere, decât lui Dumnezeu al Cărui gând este deja faptă? Şi din moment ce gândul Său este deja faptă, ar mai avea oare nevoie înainte de alte planuri şi de alte modele? N-ar avea atunci idei ale ideilor, şi aşa la nesfârşit? ci75 Dascălul isihast aminteşte pe de altă parte concepţiile teologice ale lui Platon, îndeosebi cele din *Timaios*, unde anumite forţe cosmice sunt zeificate şi unde o întreagă ierarhie de

781 7r., II, 1, § 43; A doua scrisoare către Varlaam, Coisl. 100, fol. 102v_103

782 7r., I, 7, § 1; Et, 1, §§ 9,41; Prima scrisoare către Varlaam, ed. PAPAMIHAIL, pp. 475-476 etc.

„daimoni” conduce viaţa universului.[783] Aceste concepţii sunt suficiente pentru a face platonismul inacceptabil pentru creştini, care nu pot admite nicio substanţă mijlocitoare şi niciun intermediar ipostaziat între Creator şi făpturile Sale. Vom vedea în continuare că, în învăţătura sa despre „energii”, Palama va stărui asupra acestui punct pentru a demonstra caracterul „existenţial” al lucrărilor dumnezeieşti, care nu sunt nici esenţe, nici ipostasuri.

Nici contemplarea neoplatoniciană nu se bucură de mai multă îngăduinţă în ochii dascălului isihast: „Viziunile lor, spune el, te îndepărtează de cele cu adevărat dumnezeieşti… Lumina înţelegătoare care străluceşte în ochii lor nu îi atrage către spaţiul strălucitor, ci îi osândeşte la întunericul veşnic… Este o momeală şi o capcană înspăimântătoare, născocită de prinţul întunericului, pusă la cale cu atâta grijă – ca să nu se bage de seamă! – încât poate înşela chiar pe aceia care doar au auzit vorbindu-se de ea”. „Demonul i-a aruncat pe contemplativi în cea mai mare greşeală cu putinţă, şi i-a atras pe ucenicii acestora, care îi considerau oameni luminaţi, în mrejele sale încâlcite şi se grăbeşte ca, prin mijlocirea scrierilor lor, să acţioneze şi asupra celor care vor veni… rătăcind pe mulţi cu frumuseţea limbajului lor”. Asemenea or[784]eştinilor din primele veacuri, Palama consideră că zeităţile păgâne (δαίμονες) au existat cu adevărat, dar ca îngeri ai Satanei. Aşa înţelege el „demonul” care-l însoţea pe Socrate, „balaurul”[785] care, potrivit lui Porfirie, s-a arătat în ziua morţii lui Plotin, oracolul lui Apollo primit de Amelios despre sosirea lui

---

783 Prima scrisoare către Varlaam, ed. PAPAMIHAIL, p. 471.

784 Ibid., pp. 464-465.

785 Prima scrisoare către Varlaam, p. 469; Tr., I, 1, § 15.

Plotin „la adunarea demonilor”. Nu e greu [786]să găseşti la Platon, la Homer sau la Hesiod alte referiri la demoni, care sunt [787]pentru el tot atâtea dovezi ale inspiraţiei satanice care s-ar fi aflat la originea scrierilor lor. Această atitudine a lui Palama faţă de filosofii Antichităţii, împărtăşită de mulţi dintre contemporani, mai ales în mediul monastic, arată în ce măsură puteau bizantinii să păstreze spiritul literaturii patristice a primelor veacuri: este evident, într-adevăr, că lungile tirade ale Sfântului Grigorie privind caracterul demonic al scrierilor antice preiau uneori chiar cuvânt cu cuvânt texte de polemică creştină împotriva lui Porfirie sau Iulian Apostatul – îndeosebi cele ale Sfântului Grigorie de Nazianz – dintr-o epocă în care păgânismul reprezenta un pericol real pentru Biserică. Ecourile acestei lupte dintre creştinii răsăriteni şi reprezentanţii neoplatonismului păgân – luptă care a continuat de-a lungul sec. al IV-lea şi al V-lea – se repercutează astfel până în miezul Evului Mediu bizantin.

ARISTOTEL

În general, atitudinea lui Palama faţă de Aristotel era mai moderată decât faţă de platonicieni. Logica şi fizica Stagiritului, aşa cum erau predate în şcoli şi universităţi, constituiau, într-adevăr, baza esenţială a oricărui învăţământ „profan” în Bizanţ. Ele făceau parte din eyKUKA – ioc; *naibeia*, program de cultură generală în care Palama însuşi excelase în tinereţe şi care în mod normal excludea metafizica platoniciană.[788] Dascălul isihast nu-l menajează însă pe

786 Prima scrisoare către Varlaam, p. 470; cf. PORFIRIE, Vie de Plotin, §§ 2, 22, ed. E. Brehier (Enneades, I), coli. Bude, Paris, 1924, pp. 2, 25-26.

787 Tr., I, f § 15; Tr., II, f § 13.

788 Vezi Supra, pp. 46-49.

Aristotel, mai ales în măsura în care Varlaam acordă principiilor logicii sale o valoare absolută. Prima sa corespondenţă cu Akindin şi cu filosoful calabrez este aproape integral consacrată unei demonstraţii pasionate a faptului că logica lui Aristotel nu este în stare doar ea să definească transcendenţa dumnezeiască. Această logică nu este nici măcar absolută în cunoaşterea fiinţelor, căci, fiind întemeiată, în principiu, pe experienţă, ea rămâne rodul minţii omeneşti care, materialmente, nu poate avea experienţa tuturor faptelor care-i slujesc ca premise: „Cum cauţi, omule, elementul anterior pentru demonstraţie?[789] întreabă Palama. Oare în timp? Atunci nu vei obţine niciodată vreo demonstraţie nici despre cer, nici despre pământ şi mare... nici despre aer şi fenomenele aeriene, nici despre eter şi meteoriţi; căci noţiunile comune, axiomele şi definiţiile, premisele, demonstraţiile şi raţionamentele, distincţiile şi toate analizele le sunt posterioare; într-adevăr, ţin de inteligenţa celui care a fost creat ultimul (omul)". Dac[790]a este cu neputinţă, urmând lui Aristotel, să construieşti un raţionament apodictic despre fenomenele lumii create, cu atât mai zadarnic este să cauţi aici demonstraţia teologică şi să descoperi în cele din urmă, cum face Varlaam, dovada că Dumnezeu nu poate fi demonstrat, căci Dumnezeu nu este singurul care

789 Pentru a dovedi că Dumnezeu este cu neputinţă de demonstrat, Varlaam scria într-unul dintre tratatele sale antilatine pe care îl critică aici dascălul isihast: „Definiţiile, ipotezele şi axiomele constituie principiile demonstraţiei şi sunt anterioare consecinţelor lor, dar nu este îngăduit a spune că lucrurile care se referă la Dumnezeu sunt posterioare acestor noţiuni comune, acestor ipoteze şi definiţii... Aşadar, cele dumnezeieşti nu se demonstrează." Paris gr. 1278, fol. 77v.

790 Prima scrisoare către Akindin, § 10, ed. MEYENDOREF, p. 86; cf. A doua scrisoare către Varlaam, Coisl. 100, ff. 101v—102.

scapă experienţei sensibile, ci sunt multe fiinţe create care scapă de asemenea. Nu unui criteriu formal, determinat de Aristotel, îi datorăm faptul de a şti că Dumnezeu nu poate fi cunoscut, ci[791] unei experienţe religioase, care poate proveni parţial dintr-o cunoaştere adevărată a fiinţelor, dar care constituie totodată o revelaţie a Dumnezeului Celui viu. Iată de ce „ceea ce depăşeşte demonstraţia lui Aristotel este inutil”.[792]

ŞERPI SUPUŞI DISECŢIEI

Oricare ar fi fost opoziţia lui Palama faţă de filosofia antică, el nu putea ignora întru totul faptul că Părinţii Bisericii s-au slujit totuşi într-o anumită măsură de filosofi pentru a exprima adevărata credinţă. Aceşti filosofi nu au fost ei oare, pe de altă parte, sursa esenţială de care s-au slujit creştinii pentru a ajunge la o anumită cunoaştere „naturală” a fiinţelor, cunoaştere care, potrivit Sfântului Pavel (Rom., 1, 19 – 20), poate conduce la o anumită înţelegere a Dumnezeirii? Dascălul isihast nu a refuzat să răspundă la aceste întrebări, fie făcând el însuşi în *Capetele* sale *fizice* o prezentare cosmologică şi antropologică tributară concepţiilor antice admise pe atunci[793], fie oferind o imagine a acestora, care i s-a părut la îndemână, pentru a determina metoda de urmat în folosirea scrierilor filosofilor greci. Această imagine este cea a şerpilor veninoşi din care medicii izbutesc să extragă leacuri folositoare: „Trupul şerpilor, scrie el, ne este folositor dacă-i ucidem, îi disecăm, dacă îi preparăm şi ne servim de ei cu discernământ ca de un leac împotriva

---

791d umnezeieşti, nu sunt nici dialectice, nici apodictice.“ Ibid., fol. 91; cf. Prima scrisoare către Akindin, § 13, pp. 88-89.

792 Titlul purtat de A doua scrisoare către Varlaam.

793 Cap.fiz. 1-20, col. 1121-1133.

propriilor lor muşcături."[794] Sensul acestei imagini originale este că se poate recurge la filosofia grecilor cu condiţia să ştii să te foloseşti de ea şi să ai destul discernământ, din cel care vine de la Duhul şi este propriu vieţii în Hristos. „Ştiinţele sunt un dar al lui Dumnezeu", îi spuneau adversarii săi; „dar în ce măsură, le răspundea Palama, este asta o justificare pentru cei care le folosesc în mod greşit, abuzează de ele şi ajung, prin ştiinţe, să facă din Evanghelia lui Hristos un lucru nedesăvârşit? Căci nu poţi găsi îndreptăţire dezmăţaţilor şi lacomilor pe motiv că Dumnezeu, la început, creând trupul şi insuflându-i un suflet, i-a dăruit şi capacitatea de a zămisli şi de a se hrăni. Ceea ce căutăm să împiedicăm prin cuvintele noastre sunt reaua folosinţă, abuzul şi cinstirea exagerată acordată ştiinţelor"[795].

CAZUL LUI DIONISIE

Varlaam avea însă ca rezervă o obiecţie în măsură să trezească un larg ecou în rândul cititorului bizantin, atât de fidel literei tradiţiei patristice: „De vrei să ştii, îi scrie el lui Palama, dacă grecii au înţeles şi ei că Binele suprafiinţial şi anonim transcende inteligenţa, ştiinţa şi orice altă abordare, citeşte operele pitagoricienilor Panten, Brotinos, Philolaos, Charmidas şi Filoxeniu, consacrate acestui subiect; vei găsi acolo aceleaşi expresii pe care marele Dionisie le foloseşte în ultimul capitol al *Teologiei Mistice*... Platon a înţeles şi el prea bine transcendenţa divină"; urmează citate din *Republica* şi din *Parmenide* care se regăsesc într-adevăr aproape textual în scrierile lui

794 7V., I, i, § 11. Această imagine pe care a născocit-o, pare-se, chiar el, i-a plăcut atât de mult Sf. Grigorie, încât revine la ea de încă trei ori (A doua scrisoare către Varlaam, Coisl. 100, fol. 98; 7V., I, f §§ 20, 21).

795 7r., II, 1, § 27.

Dionisie[796]. Legătura incontestabilă care exista între autorii păgâni şi cel pe care toată lumea îl considera pe atunci drept ucenicul Sfântului Pavel era oare compatibilă cu caracterul demonic pe care Palama îl atribuia scrierilor filosofilor? Cazul lui Dionisie şi, într-o mai mică măsură, cel al Părinţilor care s-au inspirat din neoplatonism, se află astfel pe fundalul întregii controverse dintre Varlaam şi Palama care, amândoi, se refereau constant la „Marele Dionisie" pentru a-l interpreta fiecare în felul său. Pentru Varlaam, Dionisie era înainte de toate cel care, dintre toţi Părinţii, ştiuse cel mai bine să folosească neoplatonismul şi care, prin teologia sa apofatică, pusese bazele solide ale unei teologii nominaliste: Dumnezeu nu depăşeşte El oare la infinit toate denumirile care I se atribuie?[797] Palama se sprijinea, dimpotrivă, pe pasajele în care Areopagitul vorbeşte despre unirea cu Dumnezeu – şi pe care Varlaam le lipsea de sensul lor realist – pentru a descoperi în ele principiile cunoaşterii mistice: era, de fapt, obligat să aducă astfel un corectiv hristocentric lui Dionisie. Vom reveni în mai multe rânduri asupra acestui aspect al gândirii Sfântului Grigorie, care-i pune în lumină aptitudinea de a integra într-o teologie echilibrată elemente care, înainte de el, îi făcuseră uneori să se poticnească pe gânditorii creştini răsăriteni.[798] Dascălul isihast, după Sf. Maxim Mărturisitorul, mai făcea astfel un pas înainte pentru a da un sens mai deplin creştin

796 Al doilea răspuns lui Palama, ed. SCHIRÔ, în Barlaam epistole, pp. 298- 299; cf. J. MEYENDORFF, Un mauvais théologien, pp. 58-59.

797 Cf. J. Meyendorff, Un mauvais théologien, pp. 50-61.

798 Am abordat problema într-o scurtă comunicare la Congresul patristic de la Oxford, în 1955, „Notes sur l'influence dionysienne en Orient", Studia Patristica, vol. II {Texte und Untersuchungen, Band 64), Berlin, 1957, pp. 547-552.

Corpusului Areopagitic, eliberându-l de anumite concepte ambigue, devenite cu atât mai primejdioase în sec. al XIV-lea, cu cât furnizau argumente favorabile nominalismului umaniştilor.

Atitudinea lui Palama în faţa filosofiei antice în general şi în special corespondenţa sa cu Varlaam pe acest subiect dovedesc cât este de inexact să se vadă în el un urmaş al neoplatonicienilor în gândirea creştină. Chiar dacă a continuat să folosească o terminologie plotiniană, preluată de la Sfântul Grigorie de Nyssa sau de la Dionisie, nu a recurs însă niciodată în mod direct la autoritatea Anticilor, iar intenţia sa era tocmai de a-i îndepărta pe contemporanii săi de aceştia. Gândirea sa, luată în ansamblu, constituie desigur un progres spre eliberarea treptată a teologiei creştine răsăritene de elenismul platonician, iar victoria sa definitivă din 1351 a constituit, pentru cultura bizantină, un refuz al noii civilizaţii umaniste pe care Apusul era pe cale de a o adopta.

Capitolul al doilea

INTEGRAREA TEOLOGICĂ A ISIHASMULUI: VIAŢA ÎN HRISTOS

Discuţiile privind viaţa duhovnicească a monahilor bizantini şi metodele lor de rugăciune au constituit o a doua etapă a disputei dintre Varlaam şi Palama. Este important de observat legătura care exista între aceste două aspecte, iniţial independente, ale controversei lor. Filosof nominalist, Varlaam s-a interesat de cei care-i opuneau suprema realitate a unei cunoaşteri mistice a lui Dumnezeu, iar cercetarea sa l-a condus în mod logic la negarea spiritualităţii monahilor. În ceea ce-l priveşte pe Palama, argumentul hristologic pe care-l folosise deja împotriva calabrezului în legătură cu filosofia profană l-a ajutat să perceapă prăpastia care-l despărţea de

adversarul său în punctele esenţiale ale doctrinei creştine, căci într-adevăr ceea ce a apărat el în *Triadele în apărarea isihaştilor* era însăşi credinţa creştină, şi nu doar o formă de spiritualitate.

Nu se pune problema de a întreprinde aici un istoric al „isihasmului”, nici măcar de a analiza voluminoasa literatură care a fost consacrată acestui subiect în timpul ultimilor zeci de ani. Ne vom mărgini să semnalăm anumite caracteristici care ni se par esenţiale pentru înţelegerea operei lui Palama, referindu-ne la lucrările cele mai valoroase.

ISIHASMUL ÎNAINTE DE SEC. AL XIV-LEA

Mult timp, termenul de „isihast” (ησυχαστής, ἡσυχάζων) nu a fost folosit în Apus decât în legătură cu disputele din sec. al

XIV-lea, părând astfel că desemnează monahul bizantin incult, care practica acea ciudată şi suspectă metodă de rugăciune, ridiculizată de Varlaam sub numele de „omfalopsihie”. În realitate, termenul ησυχία [„linişte”] pătrunsese încă din sec. al IV-lea în vocabularul mistic creştin ca termen tehnic desemnând starea de linişte şi de pace lăuntrică pe care izbânda asupra patimilor o oferea monahului şi îi îngăduia să ajungă astfel la contemplaţie. Sfântul Grigorie de Nyssa îl aplica modelului misticilor, Moise: „S-a retras din lume timp de patruzeci de ani şi, trăind singur cu sine, şi-a aţintit privirea, fără a se lăsa tulburat şi în linişte (δι ησυχίας), spre contemplarea celor nevăzute”[799]. Anahoreţii, care au ales viaţa în pustnicie, preferând-o disciplinei liturgice şi ascetice a marilor obşti monahale, au fost numiţi „isihaşti” – sihaştri, şi îndeosebi

799 In Psalm., PG, XLIV, 456C (trad. DaniÉlou, Platonisme et théologie mystique, Paris, 1944, p. 40); cf. Vita Moysis, II, 23, ed. DaniÉlou, Sources chrétiennes, 1 bis, p. 38.

în mediul lor s-a dezvoltat spiritualitatea „rugăciunii minţii”, al cărei mare dascăl a fost Evagrie Ponticul[800].

EVAGRIE

Stabilirea rolului lui Evagrie în istoricul spiritualităţii creştine răsăritene[801] a constituit pentru noi un progres enorm în cunoaşterea acestei spiritualităţi, indicându-ne anume veriga care o leagă de Origen. Părinţii cappadocieni au fost cei care au popularizat „teologia” marelui învăţător alexandrin, dându-i forma ortodoxă care a fost canonizată de sinoade. Grigorie de Nyssa a făcut ca principiile esenţiale ale misticii sale să fie adoptate de generaţiile ulterioare. Dar Evagrie este cel care i-a învăţat pe monahii din pustia Egiptului un mod de rugăciune şi de unire cu Dumnezeu conform concepţiei origeniste despre relaţiile dintre Dumnezeu şi om.

„Descoperirea” lui Evagrie ca părinte comun al misticilor creştini răsăriteni ridică însă o problemă istorică şi dogmatică de cea mai mare importanţă. Diaconul din Pont nu este oare ereticul condamnat, la fel ca Origen, de cel de-al V-lea Sinod Ecumenic pentru spiritualismul său platonician? Dar, în timp ce doctrinele origeniste – despre care nici măcar nu ştim în ce măsură provin toate de la Origen – au fost măcar parţial corectate de cappadocieni sau de Sfântul Maxim, învăţătura lui Evagrie a pătruns clandestin, sub forma sa originală şi sub numele de

800 A se vedea J. Bois, „Les hésychastes avant le XIVe siècle“, în Echos d’Ori- ent, V, oct. 1901, pp. 1-11; cf. I. HAUSHERR, Uhésrychasme, étude de spiritualité, în Or. Chr. Per. XXII, 1956, pp. 5-40 (pentru istoricul termenilor ἡσυχία şi ησυχαστής, a se vedea mai ales pp. 9-11), 247-285.

801 M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime“, în Revue d'asc, et de myst., XI, 1930, pp. 156-184, 239-268, 331-336; I. Hausherr, Les grands courants de spiritualité orientale, în Or. Chr. Per. I, 1935, pp. 114-138.

împrumut al Sfântului Nil, în tradiţia patristică cea mai venerabilă! Este adevărat că operele Ponticului, din care regăsim citate la mai toţi autorii duhovniceşti greci, până la Palama inclusiv, nu conţin concret erorile origeniste condamnate în timpul lui Iustinian; dar nu este mai puţin adevărat că mistica pur intelectualistă a lui Evagrie, aşa cum o regăsim de pildă în *De oratione*, oglindeşte cu fidelitate spiritualismul neoplatonician, aproape fără niciun corectiv; câteva referiri răzleţe la Cuvânt şi la Treime dezvăluie, este adevărat, un autor creştin, dar ajunge să constatăm că nu există în lucrare nicio referire la întrupare ca atare, cu atât mai puţin la Biserică sau la Taine, că rugăciunea este concepută în esenţă ca un contact imaterial al inteligenţei cu Dumnezeu (άϋλος τώ άύλω πρόσιθι [„contact al imaterialului cu imaterialul”], 66), ca o „prefaţă la cunoaşterea imaterială” (προΐμίον τής άυλου γνώσεως, 85), pentru a constata că întruparea nu *poate* să-şi afle locul în filosofia existenţei şi a spiritualităţii pe care o dezvăluie aceste rânduri.[802] Ne putem întreba atunci cum trebuie apreciat fenomenul istoric al influenţei lui Evagrie, căci, aşa cum scrie I. Hausherr, prin el „marile idei ale lui Origen şi ale Sfântului Grigorie de Nyssa au coborât din înălţimile lor inaccesibile la îndemâna minţilor obişnuite. Nil împrumutându-şi numele, Maxim dând garanţia ortodoxiei sale, sinaiţii continuând să aspire la desfătările contemplaţiei nu au făcut în fond altceva decât să menţină învăţăturile monahului filosof de la Skete până

---

802 Ne vom mărgini aici să ne referim la De oratione, pentru că această lucrare a cunoscut o răspândire deosebit de largă printre monahii ortodocşi ai secolelor următoare. Părintelui Hausherr îi datorăm restituirea acestei scrieri lui Evagrie, după ce Evul Mediu bizantin i-o atribuise Sfântului Nil Sinaitul („Le traité de Poraison d’Evagre le Pontique“, în Rev. d’asc, et de myst., XV, 1934, pp. 34-93,113-170).

în ziua în care Grigorie Sinaitul avea să vină să reaprindă flacăra în mănăstirile bizantine şi să provoace această explozie de misticism pe care o numim isihasm...”.[803]

În realitate, dacă permanenţa terminologiei evagriene este aproximativ constantă în istoria spiritualităţii răsăritene, ideile lui Evagrie şi, înainte de toate, antropologia sa spiritualistă erau departe de a avea aceeaşi permanenţă. În spiritul autorilor mai apropiaţi de Scriptură şi de marea Tradiţie a Bisericii, noţiunile duhovniceşti provenite de la Origen sau de la Evagrie erau supuse unui corectiv hristologic extrem de vizibil: s-a constatat aceasta la *Viaţa Sfântului Antonie*, scrisă de Atanasie[804], şi în special la opera ascetică şi duhovnicească a Sfântului Maxim Mărturisitorul[805]. Dar, alături de această autoapărare progresivă a Părinţilor împotriva spiritualismului platonician, trebuie să se constate existenţa, la originile înseşi ale isihasmului creştin, a unui alt învăţător, un învăţător aflat exact la polul opus lui Evagrie: autorul necunoscut al *Corpus macarianum*.

MACARIE

Nu poate fi vorba aici de a soluţiona, nici măcar de a ridica problema lui Pseudo-Macarie în întreaga sa amploare. Se ştie că, de vreo treizeci de ani, unii autori acceptă ca de la sine înţeleasă părerea lui Dom Villecourt

---

803 Ibid., p. 170.

804 M. Marx, „Incessant prayer in the Vita Antonii \ în Studia Anselmiana, 3S,AntoniusMagnus, Roma, 1956, pp. 108-135 (a se vedea mai ales pp. 134-135).

805 I. H. Dalmais, „La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d’après le Liber asceticus“, în Irénikon XXVI, 1953, pp. 17-39; pentru relaţiile pozitive dintre Maxim şi Evagrie, a se vedea M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime“, în Revue d'asc, et de myst., XI, 1930, pp. 156-184, 239-268, 331-336.

potrivit căreia autorul ar fi aparţinut sectei messalienilor şi caută chiar să-l identifice cu unul din conducătorii acestei secte, un anumit Simeon din Mesopotamia[806]. De fapt, dezbaterea este departe de a fi încheiată: W. Jaeger, urmând lui J. Stigimayr[807], s-a opus în mod strălucit acestei teze, stabilind o înrudire certă între scrierile lui Pseudo-Macarie şi operele mistice ale Sfântului Grigorie de Nyssa[808]. Dacă nu a obţinut o aprobare unanimă, aceasta se datorează faptului că problema nu poate fi soluţionată comparându-l pe Macarie cu messalienii, pentru simplul motiv că documentele privind doctrina acestora din urmă lipsesc aproape cu desăvârşire: adepţii teoriei „messaliene" sunt aşadar obligaţi să-i aplice lui Macarie criteriul propriei lor concepţii despre messalianism, pe de o parte, şi mistica creştină, pe de alta. Totuşi, aproape toţi recunosc că tezele messaliene condamnate în mod oficial şi citate în tratatele ortodoxe de polemică antimessaliană nu se regăsesc la Macarie. Nu ar fi vorba la el decât de o tendinţă, fie de a admite coexistenţa în suflet atât a demonilor, cât şi a harului, fie de a distinge prea tranşant semnele acestui har, apropiindu-se astfel de pelagianism.[809] De fapt, nu este deloc sigur că în primul

806 L. Villecourt, „La date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées à Macaire", în Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 1920, pp. 29-53; H. DÖRRIES, „Die Ueberlieferung des messalianischen Makarius-Schriften", în Texten. Unters., 4. Reihe, 10, Bd., I. Heft, Leipzig, 1941.

807 „Pseudomakarius und die Aftermystik der Messalianer", in Zettschrift für Kath. Theologie, 49 (1925), pp. 244-260.

808 Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden, 1954.

809 Pentru acest ultim punct, a se vedea I. Hausherr, „L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme", în Or. Chr. Per., I, 1935, pp. 328-360.

caz ar fi vrut să spună altceva decât Sfântul Pavel – „După omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu, dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minţii mele” (Rom., VII, 22 – 23) – exprimând acest loc comun al spiritualităţii creştine în termenii folosiţi de tradiţia monastică obişnuită, termeni care au putut fi folosiţi şi de messalieni într-un sens dualist eretic.[810] Cât despre reproşul de semipelagianism, acesta riscă să vizeze întreaga mistică răsăriteană şi în special, cu şi mai multă îndreptăţire, pe Sfântul Grigorie de Nyssa şi şcoala sa.[811]

DOUĂ ANTROPOLOGII

Dacă abandonăm această interesantă controversă a cărei concluzie nu se zăreşte încă, dar care atinge un punct central al relaţiilor dintre Răsăritul şi Apusul creştin, şi dacă ne întoarcem către influenţa pe care scrierile „marelui Macarie” au exercitat-o asupra literaturii duhovniceşti a Răsăritului, ne vom da lesne seama că, pentru cititorii acestora, din sec. al V-lea până în sec. al XV-lea, aceste scrieri opun o terminologie şi o antropologie biblică – poate cu conexiuni stoice – terminologiei platoniciene şi antropologiei spiritualiste a lui Evagrie. Aceste două antropologii sunt latente în istoria isihasmului, iar autorii pot fi clasificaţi *grosso modo* în ucenici ai lui Evagrie şi ucenici ai lui Macarie, cu condiţia, evident, de a nu face această clasificare prea rigidă şi mai ales de a nu pune prea multă bază pe terminologie, care tinde din ce în ce mai mult să confunde cele două şcoli, chiar şi acolo unde ele îşi păstrează fiecare caracterul propriu.[812] Astfel, termenul „inimă”, folosit de Scriptură

810 Cf. W. Jaeger, op. cit., p. 225.

811 Ibid., pp. 89-92.

812 Existenţa acestor doi poli ai gândirii duhovniceşti a Răsăritului a fost deja bine stabilită de P. MININ, „Principalele tendinţe ale misticii în

pentru a desemna centrul a tot ce înseamnă viaţă psiho-fiziologică a omului, devine în realitate, la un Origen sau la un Grigorie de Nyssa, un sinonim al lui νους [partea raţională a sufletului, MP] sau al lui ψυχή [sufletul vegetativ], concepte platoniciene[813], în timp ce dimpotrivă, Macarie şi şcoala sa, dorind să dea concepţiei biblice sensul său plenar, ţinând totodată cont de terminologia evagriană adoptată pe scară largă în mediile monastice, localizează νους în inimă, ceea ce le permite să împace – din punct de vedere terminologic – ambele vocabulare[814]. De fapt, aici nu este vorba doar de cuvinte, ci de două antropologii – cea a lui Platon şi cea a Scripturii – între care era absolut necesar de făcut o alegere pentru a edifica principiile unei vieţi spirituale coerente. Omul nu este el oare decât o minte întemniţată în materie şi tânjind după eliberare, sau este un întreg psiho-fiziologic căruia Dumnezeu îi aduce mântuirea întrupându-Se? Harul nu atinge oare decât νους, curăţit de orice „patimă”, dar şi de orice legătură materială, sau, prin apa botezului în care este cufundat, omul în întregime primeşte pârga învierii cu

---

Biserica veche“ (în rusă), în Bogoslovskij Vestnik, dec. 1911, pp. 823-838; mai 1913, pp. 151-172; iunie 1914, pp. 304-326; şi de I.V. POPOV, „Ideea îndumnezeirii în vechea Biserică a Răsăritului“ (în rusă), în Voprosy filosofii i psichologii, 97 (1909), pp. 165-213. Ea a fost reluată parţial şi independent de către A. GuiLLAUMONT, „Le sens du nom de cœur dans l’Antiquité“, în Etudes Carmélitaines, Le cœur, Paris, 1950, pp. 41-81 (vezi mai ales pp. 74-79); cf. de acelaşi autor, „Le cœur chez les spirituels grecs à l’époque ancienne“, în articolul Cor et cordis affectus din Dict. de Spirit., col. 2281-2288.

813 A. GuiLLAUMONT, Le sens du nom de cœur, pp. 69-71.

814 Localizarea minţii în inimă era deja adoptată de stoici în cadrul antropologiei lor „materialiste“; în acelaşi sens se orientau şi unele concepţii fiziologice ale Anticilor (A. GuiLLAUMONT, ibid., pp. 56, 77; Le cœur chez les spirituels grecs, col. 2281-2282).

trupul? Este evident că mistica lui Evagrie alege prima alternativă şi tocmai acesta este motivul pentru care a fost condamnată.

Din moment ce scrierile evagriene pătrunseseră totuşi – în mod clandestin – în tradiţia creştină, aveau nevoie de corectivul ortodox care le-a fost dat de Părinţi. Astfel, oricare ar fi caracterul platonician al sistemului şi al terminologiei sale, Sfântul Maxim poate scrie: „Omul rămâne om în întregime în sufletul şi în trupul său şi devine Dumnezeu în întregime, în sufletul şi în trupul său, prin har.”[815] Aceasta era o necesitate dogmatică, provenită la Sfântul Maxim nu din formaţia sa filosofică, ci din contactul cu Scriptura şi din experienţa religioasă. De asemenea, „rugăciunea curată” a lui Evagrie, un fel de gnoză străină de evlavia în centrul căreia se află Hristos, s-a preschimbat treptat în „rugăciunea lui Iisus”, în care orice progres duhovnicesc era legat nu de cunoaşterea unei divinităţi impersonale, ci de o comuniune vie cu Mântuitorul.[816]

Textele publicate ale lui Varlaam ne arată limpede că filosoful calabrez împărtăşea principiile esenţiale ale antropologiei platoniciene şi le exprima în mod direct şi necondiţionat.[817] Pe de altă parte, citatele pe care le dă

---

815 Ambigua, PG, XCI, 1088C. Sfântul Maxim îl califică pe Evagrie drept „nelegiuit“ {In CH, VII, PG, IV, 76-77); el a asistat la sinodul de la Latran, unde diaconul din Pont a fost condamnat din nou (canonul 18; DENZINGER, nr 271). Memoria lui Evagrie era defăimată şi de monahii din Palestina (IOAN MOSHU, Livada duhovnicească, 26, 177, PG, LXXXVII, 2872, 3048) şi de Sfântul Ioan Scărarul {Scara, XIV, PG, LXXXVIII, 865 A); cf. ViLLER, op. cit., p. 159.

816 A se vedea în legătură cu aceasta remarcile lui L. Gardet, „Un problème de mystique comparée“, în Revue thomiste, 1953,1, pp. 197-200.

817 A se vedea îndeosebi cele două Scrisori către Ignatie, ed. G.

Palama din tratatul varlaamian consacrat „rugăciunii curate”, referirile constante ale calabrezului la Părinţii platonizanţi, mai ales la Dionisie, arată că Varlaam era destul de la curent cu tradiţia isihastă şi, în general, cu mistica Părinţilor. Citise clasicii „rugăciunii curate” şi îşi întemeia opoziţia faţă de isihaştii sec. al XIV-lea pe formule evagriene. Îl vedem, de pildă, citând pasajele cele mai „evagriene” din Sfântul Maxim pentru a le opune spiritualităţii monahilor athoniţi: „Starea superioară în care te conduce rugăciunea constă în faptul că mintea în timpul rugăciunii se desparte de trup şi de lume, devine întru totul imaterială şi pierde orice formă.”[818] Bazându-se pe autorităţi atât de venerabile, calabrezul recomanda „să facem să dispară cu totul partea pătimaşă a sufletului” (νεκροῢν τελέως τό τής ψυχής παθητικόν) şi „orice lucrare comună sufletului şi trupului” (πάσαν ενέργειαν ψυχής τε και σώματος κοινήν) [819], căci o astfel de lucrare „leagă sufletul de trup şi-l umple de întunecime”[820], „orbeşte ochiul dumnezeiesc” (τό θείον όμμα) [821]. Varlaam nu respingea aşadar întreaga tradiţie isihastă, ci doar cea care era în opoziţie cu concepţia sa platoniciană şi dualistă despre om, potrivit căreia viaţa duhovnicească era privită ca o dezîntrupare şi o contemplaţie intelectuală.

YOGA CREŞTINĂ?

Împotriva unui astfel de adversar a fost nevoit Palama să-şi apere fraţii isihaşti, şi această apărare era cu atât mai dificilă cu cât curentul dominant al isihasmului,

---

SCHIRO, Barlaam epistole, pp. 315-324. Referirile la autorii antici, în special la Platon, sunt date de către editor.

818 Capete despre dragoste, II, 61, PG, XC, 1004C; cf. 7r., II, 2, § 17.

819 Citat de Palama, 7r., II, 2, § 4.

820 Citat de Palama, ibid., § 12.

821 Citat de Palama, ibid., § 23.

căruia el însuşi îi aparţinea, adoptase metoda psiho-fizică de rugăciune care reflecta punctul extrem al tendinţei „macariene” în monahismul răsăritean, putând duce la abuzuri.[822] Nu avem nicio dovadă certă că această metodă de a lega „rugăciunea lui Iisus” de respiraţie fixându-ţi privirea asupra unui punct al trupului şi făcând astfel „să coboare mintea în inimă” ar fi existat într-o formă elaborată înainte de sec. al XII-lea; relaţia sa cu yoga hindusă pe care au căutat unii s-o stabilească nu ar putea fi decât indirectă şi destul de îndepărtată.[823] În schimb, este foarte probabil, dacă nu chiar sigur, că au fost influenţe din partea islamului: paralelismele între *dhikr*-ul musulman şi metoda lui Nichifor din Singurătate sunt izbitoare[824], iar contactele umane – călătoriile monahilor în Palestina şi Egipt, ocupaţia musulmană a Asiei Mici – prea frecvente pentru ca fenomene religioase atât de asemănătoare să fi putut exista la aceeaşi epocă fără o influenţă reciprocă. Ceea ce deosebeşte totuşi cele două practici este faptul că yoga, ca şi *dhikr,* reprezintă tehnici

822 A se vedea Introducerea noastră la textul Triadelor, pp. XXVIII-XXXIII. Nu cităm aici din nou toate lucrările şi articolele care se ocupă de această chestiune. Textele esenţiale sunt cele ale lui Nichifor din Singurătate (Περί φυλακής καρδίας [Despre paza inimii\, PG, CXLVII, 945-966), ale lui Pseudo-Simeon Noul Teolog (ed. I. Hausherr, „La methode d’oraison hesychaste“, în Or. Chr., IX, 2, 1927) şi ale Sf. Grigorie Sinaitul (PG, CL, 1313-1336).

823 Pentru asemănări şi contraste, a se vedea M. Eliade, Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Paris, 1936, pp. 86-88; text preluat aproape cuvânt cu cuvânt în recenta lucrare a aceluiaşi autor: Techniques du yoga, Paris, 1948, p. 254.

824 In legătură cu aceasta, a se vedea articolul capital al lui L. Gardet, „Un problème de mystique comparée: la mention du Nom divin {dhikr) dans la mystique musulmane“, în Revue Thomiste, 1952, III, pp. 642-679; 1953,1, pp. 197-216.

fizice, cauze unice şi imediate ale efectului căutat, în timp ce metoda isihastă constituie întotdeauna doar un mijloc[825] de a dobândi atenţia şi tăcerea minţii şi este formal condiţionată de practicarea virtuţilor şi a postului[826]: ansamblul acestor factori, dintre care tehnica respiratorie nu este nicidecum cel mai de seamă, îl face pe om receptiv la har.

Cu toate acestea, atacurile lui Varlaam i-au descumpănit pe isihaşti. Opusculele lui Nichifor şi ale lui Pseudo-Simeon le dădeau într-adevăr o reţetă practică, dar nu conţineau niciun argument doctrinar pe care să-l opună calabrezului. Or, tocmai o astfel de doctrină şi o riguroasă ierarhie a valorilor avea să le furnizeze Palama, integrând într-o concepţie armonioasă a vieţii în Iisus Hristos vocabularul spiritualizant preluat de la Evagrie, ca şi metodele psiho-fizice mai recente de rugăciune. El va continua astfel opera Părinţilor care, fără a îndepărta elementele a căror origine necreştină nu lăsa loc de îndoială, le adaptau – ca manifestări ale unei mistici naturale – realităţii unice a misterului creştin. Desigur că

---

825 M. Eliade, Techniques, p. 254; L. Gardet, op. cit., p. 678.

826 Acesta este şi cazul lui Nichifor, a cărui lucrare reprezintă de fapt un florilegiu de texte ascetice, urmat, drept apendice şi sfaturi practice, de o expunere proprie: cea a metodei respiratorii. La acest ansamblu se referă promisiunea făcută de Nichifor în preambulul său, de a da o metodă spirituală care nu necesita „nici osteneală, nici sudoare“, şi nu, aşa cum scrie Pr. Hausherr, doar la metoda respiratorie („Les exercices spirituels de saint Ignace et la méthode d’oraison hèsychastique“, în Or. Chr. Per., 1954, pp. 23-24). Apendicele consacrat acesteia constituie chiar, în anumite manuscrise, un opuscul separat, la care preambulul nu ar avea deci cum să se raporteze (de exemplu, Bodl. Baroce. 69, anno 1378, ff. 1-4; Paris, gr. 1145, din sec. al XIV-lea, ff. 83-89, cuprinde preambulul şi florilegiul, dar omite metoda). Preambulul reprezintă, din partea lui Nichifor, un mod de a îndepărta orice urmă de pelagianism, care ar afirma posibilitatea de a dobândi harul „prin osteneală“.

această adaptare modifica interior semnificaţia termenilor folosiţi şi îi punea în armonie cu antropologia biblică.

De-a lungul anilor petrecuţi la Muntele Athos, Palama şi-a însuşit ansamblul spiritualităţii monastice isihaste. Aşa cum am remarcat deja, dacă împrejurările nu l-ar fi antrenat în polemica doctrinară, el ar fi lăsat oricum o operă duhovnicească destul de însemnată, dar lipsită de trăsături originale. Spiritualitatea axată pe rugăciunea lui Iisus, pe care o propovăduia fiilor săi duhovniceşti, reflectă foarte precis tradiţia lui Diadoh al Foticeei, a lui Ioan Scărarul şi a lui Teolipt al Filadelfiei, cu o dependenţă mai accentuată faţă de Macarie. Este important de reţinut că operele duhovniceşti ale lui Palama nu comportă nicio referire la metoda respiratorie: el nu pomeneşte de aceasta decât pentru a o apăra în faţa lui Varlaam. Este aşadar imprudent să se afirme, aşa cum se face uneori, că tăcerea unor mari autori duhovniceşti ai epocii – Teolipt, Nicolae Cabasilas – în legătură cu această metodă ar dovedi ostilitatea lor faţă de ea. Palama nu-i era ostil, dar considera inutil să menţioneze mereu un aspect secundar şi foarte particular al isihasmului vremii sale.

CURĂŢIRE ŞI RUGĂCIUNE MONOLOGICĂ

Pentru a ajunge la contemplare, omul trebuie să treacă mai întâi printr-un stadiu negativ de curăţire a minţii. Vorbind despre acest loc comun al literaturii mistice, Palama a recurs la limbajul evagrian devenit clasic. „Iluminarea, scrie el, se arată minţii curate (τῳ καθαρῳ νοΐ) în măsura în care aceasta s-a eliberat de toate conceptele” (κατά στέρησιν πάντων των νοημάτων) şi de orice formă (άσχημάτιστος γένηται [„se face fără formă”])[827]. „Orice viziune care are o formă (πάν τό έν σχήματι

827 Dialog, Coisl. 99, fol. 40v.

φαινόμενον [" tot ceea ce se arată având o formă"]) – fie ea lumină sau foc – şi care poate să dea o formă minţii, adică să acţioneze asupra părţii pătimaşe (τό παθητικόν) care este imaginaţia... vine din înşelătoria vrăjmaşului". Să[828]nţii au putut ajunge la adevărata viziune graţie „curăţiei inimii", ad[829]că prin eliberarea de patimi. Aju[830]nge să parcurgem pasajele din Cuvâ*ntul către Xen*i despre „fericita întristare" (μακάριος πένθος) pentru a vedea că Palama nu a modificat cu nimic tradiţia ascetică a unui Ioan Scărarul.[831]

Elementul pozitiv al spiritualităţii sale, dobândirea harului şi a vieţii în Hristos, se bazează pe „rugăciunea monologică" (προσευχή μονολόγιστος) [832] şi neîntreruptă (άδιάλειπτος) [833]. Această rugăciune este o „aducere aminte de Dumnezeu" (μνήμη τού θεού) [834], nu este pur şi simplu, cum afirma Varlaam, o „stare" (έξις) pasivă[835], ci o activitate conştientă a fiinţei umane: atunci când Apostolul recomandă să „ne rugăm neîncetat" (I Ţes., V, 17), ne cheamă la o acţiune continuă (άδιαλείπτως έχεσθαι τής ένεργειας), la o implorare (δέησις) adresată lui Dumnezeu: „Ne rugăm cu această implorare continuă, scrie Palama,

---

828 Epistola către Atanasie al Cyzicului, Coisl. 99, fol. 6; cf. citatele lui Maxim vorbind în acelaşi sens în Contra lui Akindin, VI, 12, Coisl. 98, fol. 164-164v.

829 Theophanes, col. 956BC.

830 Către Xeni, col. 1064D, 1085A etc.; Capete despre rugăciune, col. 1117C, 1120C-1121A.

831 Col. 1076-1077; cf. Tr., II, 2, § 15; a se vedea în legătură cu aceasta KIPRIAN (C. Kern), U anthropologie, pp. 414-421.

832 Capete despre rugăciune, col. 1120C ; Om. 2, col. 28A etc.

833 Epistola către Atanasie, Coisl. 98, fol. 7V.

834 Epistola către Atanasie, ibid.; Viaţa lui Petru, col. 1029D.

835 Citat de Palama in 7r., II, 1, § 30.

nu pentru a-l convinge pe Dumnezeu, căci El acţionează întotdeauna spontan, nici pentru a-L atrage, căci El este pretutindeni, ci pentru a ne ridica noi înşine către El."[836] În alt loc, Grigorie aminteşte că rugăciunea continuă este totodată şi o rugăciune de mulţumire (ευχαριστία) [837]; în ambele cazuri este vorba, aşadar, înainte de toate de o comuniune cu un Dumnezeu personal. Acest caracter conştient şi activ al rugăciunii, după Palama, arată cât era de departe spiritualitatea isihastă de adoptarea vreunei forme mecanice de rugăciune. Cuvintele pe care le includea această „rugăciune monologică" erau cel mai adesea următoarele: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă"[838]. Acestei formule i-a reproşat Varlaam tocmai faptul că nu comporta o mărturisire a dumnezeirii lui Hristos. Dar Palama cunoştea şi practica mai veche şi mai simplă a lui Κύριε έΛέησον[839] – „Doamne miluieşte" şi considera că rugăciunea vameşului (Le, XVIII, 13) era şi ea un fel de „implorare monologică" (μονο Λόγιστος δέησις) [840].

RUGĂCIUNE ŞI ANTROPOLOGIE MONISTĂ

Învăţătura lui Palama despre rugăciune îşi dobândeşte însă adevărata sa semnificaţie atunci când intră în contradicţie cu spiritualismul filosofului calabrez. Ideii platonizante conform căreia

„Rugăciunea minţii" ar fi o dezîntrupare a sufletului, el îi opune cu putere o concepţie monistă despre om. „Ia seama la tine însuţi", scrie Palama cu referire la

---

836 Ibid.

837 Om. 2, col. 21C.

838 Tomosul de la 1341, PG, CLI, 689A.

839 Alte capete, Vatic. Reg. Suec. 43, fol. 169.

840 Om. 2, col. 28A.

Deuteronom (XV, 9), „adică la tine în întregime, nu doar la o parte din tine, nesocotind restul”[841].

Părintele Kiprian Kern a consacrat un capitol întreg din lucrarea sa despre *Antropologia* Sf. *Grigorie Palama* învăţăturii lui Grigorie privind superioritatea omului faţă de îngeri: după părerea lui, această superioritate se bazează pe corporalitatea fiinţei umane, care-i permite să-şi exercite stăpânirea asupra lumii.[842] Acest aspect particular, dar foarte caracteristic, al gândirii palamite se integrează, aşa cum vom încerca să arătăm aici, soteriologiei şi hristologiei sale. În urma păcatului, omul şi-a pierdut atât existenţa sa supra-angelică, întrucât nu mai este regele universului şi se lasă dominat de forţele cosmice, cât şi echilibrul interior, întrucât spiritul i s-a supus legilor trupului şi până şi sufletul său, sortit nemuririi, a devenit muritor.[843] Tocmai pentru a restabili demnitatea împărătească a omului şi a-i reda echilibrul pierdut S-a întrupat Cuvântul, „pentru a-l face să se împărtăşească din nemurirea dumnezeiască... pentru a da cinstire trupului, acestui trup muritor (ϊνα τίμηση την σάρκα καί αυτήν την θνητήν), astfel încât minţile trufaşe să nu se considere şi să nu fie considerate ca vrednice de cinstire mai mult decât omul, să nu se îndumnezeiască prin necorporalitatea şi aparenta lor imortalitate (διά τήν άσαρκίαν καί τήν δοκούσαν άθανασίαν)”.[844]

Varlaam, în tratatul său împotriva isihaştilor, scria că „faptul de a îndrăgi lucrările comune părţii pătimaşe a sufletului şi trupului leagă sufletul de trup şi îl umple de

841 Tr., I, 2, § 9.

842 U anthropologie, pp. 353-385.

843 Cf. Supra, pp. 181-182.

844 Om. 16, col. 204A.

întuneric”. Palama a refuzat să accepte acest punct de vedere. Creând omul – animal raţional –, Dumnezeu a dat sufletului acestuia o calitate specială care-l deosebeşte de îngeri: capacitatea de a da viaţă trupului (ζωοποιόν έλαβε τό πνεύμα παρά τού Θεού, *δι* ού συνέχει καί ζωοποιεί τό συνημμένον σώμα [„a primit de la Dumnezeu duh făcător de viaţă, prin care organizează şi dă viaţă trupului unit cu el”]): „Sufletul are într-adevăr în chip firesc o asemenea legătură de iubire cu trupul său încât nu doreşte să-l părăsească niciodată, şi nici nu l-ar părăsi dacă nu ar fi silit de vreo boală grea sau de vreo rană venită dinafară”. 47 Nu se pune deci problema pentru Grigorie de a considera trupul drept ceva rău sau drept „temniţa sufletului”: „În afară de păcat, afirmă el, nimic nu este rău în sine în viaţa de aici, nici măcar moartea, dar (totul) poate conduce la rău”. 48 Doar ereticii messalieni spun că trupul este rău în sine49.

TRUPUL PARTICIPĂ LA RUGĂCIUNE…

Aşadar, înainte de toate, Palama se ridica împotriva dualismului antropologic. „Este oare vreo durere, vreo bucurie, vreo mişcare a trupului care să nu fie o lucrare comună a sufletului şi a trupului?… Există patimi fericite, lucrări comune sufletului şi trupului care nu leagă Duhul de trup, ci atrag trupul către o vrednicie apropiată de cea a Duhului şi îl silesc şi pe el să se îndrepte către cele de sus… Tot aşa, într-adevăr, cum Dumnezeirea Cuvântului întrupat al lui Dumnezeu este comună trupului şi sufletului… tot aşa la oamenii duhovniceşti, harul Duhului, transmis trupului prin mijlocirea sufletului, îi împărtăşeşte şi acestuia experienţa celor dumnezeieşti şi îi îngăduie să resimtă aceeaşi patimă ca şi sufletul… Şi atunci trupul nu se mişcă, împins de patimile trupeşti şi materiale… ci se întoarce spre sine, respinge

47 *Cap. fiz.*, 38, col. 1148A.

48 Πλήν γάρ τής αμαρτίας ούδέν των έν τω *βίῳ* τούτῳ κακόν όντως, εί καί κακώσεως πρόξενον, ούδ *αυτός* ο θάνατος [tradus în text], *Om.* 16, col. 213C.

49 7 r., I, 2, § 1.

orice legătură cu cele rele şi inspiră el însuşi propria sa sfinţire şi o îndumnezeire ce nu-i mai poate fi luată...” Ca[845]” lucrare comună sufletului şi trupului” deosebit de „plăcută lui Dumnezeu”, Palama citează „fericita întristare” (μακάριος πένθος) şi lacrimile izvorâte din străpungerea inimii, pe care Părinţii duhovniceşti răsăriteni, îndeosebi Isaac din Ninive şi Ioan Scărarul, le-au socotit drept un adevărat botez duhovnicesc. „A[846]şadar, nu mai trebuie, îi răspunde Palama lui Varlaam, nici să posteşti, nici să priveghezi, nici să-ţi îndoi genunchii, nici să te aşterni cu faţa la pământ, nici să stai în picioare: cel care se îndeletniceşte cu rugăciunea minţii nu este nevoit să mai facă nimic de acest fel, căci toate acestea silesc simţul atingerii să intre în lucrare, provocând durere, şi stârnesc, aşa cum ar spune Varlaam, tulburare în sufletul aflat în rugăciune”. Or,[847] Părinţii din tradiţia lui Macarie vorbesc despre durerea fizică cum că ar conduce la rugăciune şi [848]pomenesc despre bucuria întru totul trupească rezultată din aceasta. Pal[849]ama resimte foarte acut contradicţia existentă între Evanghelie şi spiritualismul platonician: pentru el, trupul nu este sediul răului din om. Lepădarea de toate care precede vederea lui

845 Tr., II, 2, § 12.
846 Ibid., §§ 17-18.
847 Ibid, § 4.
848 Ibid., §§ 6-7.
849 Ibid., § 10.

Dumnezeu nu este pentru el o dezîntrupare, ci o părăsire a păcatului şi a tot ceea ce este legat de păcat; or, există păcate ale minţii tot aşa cum există păcate trupeşti: „Nu doar lucrările trupeşti trebuie să le părăsească omul care se avântă spre unirea dumnezeiască, ci şi lucrările minţii”. Tru[850]pul nu este rău în sine: „Acest trup care este unit cu noi ne-a fost alipit de Dumnezeu pentru a fi împreună slujitorul nostru, sau mai curând a fost pus să depindă de noi; aşa că îl vom respinge dacă se răzvrăteşte şi-l vom accepta dacă se poartă cum se cuvine”. Se [851]pot întâlni la Palama numeroase pasaje unde vorbeşte despre „dispreţuirea celor ale trupului1”, folosind limbajul platonician obişnuit al Părinţilor, dar specificând: „Numesc cele ale trupului ceea ce în gândurile noastre provine de la plăcerile trupeşti, ceea ce se leagă de ele arătându-se ca plăcute şi le trage în jos. Cât despre ceea ce se petrece în trup venind de la sufletul plin de bucurie duhovnicească, aceasta este o realitate duhovnicească, chiar dacă lucrează în trup... Bucuria duhovnicească venind de la duh în trup nu este nicidecum întinată de părtăşia cu trupul, ci preschimbă acest trup şi-l face duhovnicesc, pentru că atunci el respinge poftele trupeşti cele rele, nu mai trage sufletul în jos, ci se înalţă împreună cu el, astfel încât omul întreg devine Duh (Tivcupa), după cum s-a scris: „Ce este născut din Duh, duh este” (În III, 6, 8)”. Să cure[852]ţi doar mintea nu e mare ispravă: „Ce este curăţit, întreabă Palama, prin această dorinţă a lui Dumnezeu? Doar mintea? Nu. Căci, potrivit Părinţilor, ea nu are nevoie de multă strădanie pentru a se curăţa şi în acelaşi timp, prin

850 Ibid., § 8.
851 Ibid., § 5.
852 Ibid., § 9.

fire, se îndepărtează cu uşurinţă de curăţie; iată de ce ea poate fi curăţită fără dorinţa dumnezeiască... şi o asemenea curăţire se potriveşte mai bine începătorilor. Cât despre dorinţa dumnezeiască, curăţind toate facultăţile şi puterile sufletului şi ale trupului şi aducând minţii curăţia statornică, ea face omul receptiv la harul îndumnezeitor". Aşadar, omu'[853]l în întregul său II iubeşte pe Dumnezeu şi L primeşte în sine.

...ŞI LA VIAŢA SUPRAFIREASCĂ

Cum se poate urma calea evanghelică spre sfinţenie fără o lucrare trupească în acord cu viaţa Duhului? Iubirea de aproapele, despre care Sfântul Pavel dă o pildă atât de vie şi de intens lucrătoare, nu este oare necesară unirii cu Dumnezeu?[854] „Sufletul nu este singurul care primeşte arvuna bunurilor viitoare, spune Palama, trupul o primeşte şi el, el care în acest scop străbate împreună cu sufletul calea Evangheliei."[855] Pilda Sfântului Pavel şi textele apostolului revin constant sub condeiul Sfântului Grigorie. Într-adevăr, ce sens ar putea avea, în mistica dualistă a lui Varlaam, un text precum cel din Rom., XII, 1: „Vă îndemn, deci, fraţilor, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfăţişaţi trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu"? „Trebuie aşadar, comentează Palama, să-l înfăţişăm lui Dumnezeu partea pătimaşă a sufletului, vie şi lucrătoare, ca pe o jertfă vie... Cum ar putea trupul nostru viu să fie înfăţişat ca jertfă...? (Este) atunci când ochii noştri au o privire blândă... când urechile noastre sunt cu băgare de seamă la învăţăturile dumnezeieşti, nu numai pentru a le auzi, ci, cum spune David, pentru «a ne aduce

853 Tr, III, 3, § 12.
854 Ibid., § 21.
855 Tr., I, 3, § 33; cf. Către Xeni, col. 1081D.

aminte de poruncile lui (Dumnezeu) ca să le facem pe ele» (Ps., Cil, 18) ... atunci când limba noastră, mâinile şi picioarele noastre sunt în slujba voii dumnezeieşti”. Dascălului isih[856]ast nu-i este greu să găsească alte exemple din Noul Testament pentru a arăta că apostolii, deşi îndemnau la „rugăciune neîntreruptă”, nu practicau o mistică pasivă, iar Duhul. Se manifesta prin mijlocirea trupului lor, căci „trupul i[857]a parte şi el la sfinţire, întrucât a dobândit nelucrarea răului” (απραξίαν των κακών). Aşadar, răul ş[858]i în special reaua folosinţă a simţurilor trebuie combătute, nu să fie abandonate trupul şi simţurile înseşi.[859]

Palama este deci cât se poate de departe de orice formă de „chietism”, iar spiritualitatea sa nu are nimic comun cu fuga de materie a hinduşilor sau a neoplatonicienilor. Dimpotrivă, el are un simţ biblic destul de rar în Evul Mediu. Cele câteva texte pe care le-am citat arată în ce măsură depinde spiritual de Pseudo-Macarie.

ADEVĂRATUL SENS AL METODEI PSIHO-FIZICE

Se înţelege că, în cadrul acestei antropologii, metoda psiho-fizică de rugăciune îşi poate afla locul mai lesne decât în cea a filosofului calabrez. Înainte de a cerceta pasajele în care Palama justifică principiul însuşi al metodei, să semnalăm dezminţirile pe care le dă interpretării lui Varlaam. Aceste dezminţiri ale dascălului isihast sunt importante în măsura în care, până în zilele noastre, unii autori înţeleg metoda în felul calabrezului şi o condamnă din aceleaşi motive ca şi el. Palama respinge

856 Tr., II, 2, § 20.
857 Ibid., §§ 13-14.
858 Om. 12, col. 153C; cf. Viaţa lui Petru, col. 1012D-1013A.
859 Tr. II, 2, §§ 5, 9.

înainte de toate punctul de vedere potrivit căruia metoda ar fi un mijloc mecanic de dobândire a harului. Varlaam vorbea, într-adevăr, „de intrări şi ieşiri inteligibile care se produc în acelaşi timp cu respiraţia” şi de alte fenomene ciudate strâns legate de practicile fizice ale rugăciunii[860]; el îi acuza pe isihaşti că vor să obţină un rezultat duhovnicesc forţând inspiraţia răsuflării[861]. Potrivit lui Palama, acestea nu sunt decât calomnii: metoda de rugăciune este în esenţă un mod practic pentru începători de a evita ca mintea să le fie distrasă şi să rătăcească. „Nu este nepotrivit, scrie el, să-i înveţi mai ales pe începători să se privească pe sine şi să-şi trimită mintea înăuntrul lor cu ajutorul inspiraţiei. Un om chibzuit nu ar interzice nimănui să-şi readucă înăuntrul sinelui, prin diferite procedee, mintea care încă nu se contemplă pe sine. Cei care se avântă în această luptă îşi văd în permanenţă mintea cum fuge, de abia adunată, şi sunt nevoiţi aşadar s-o readucă spre sine în permanenţă; în lipsa lor de experienţă, nu-şi dau seama că nimic în lume nu este mai greu de contemplat şi mai mişcător decât mintea. Iată de ce unii îi sfătuiesc să-şi stăpânească acel du-te-vino al răsuflării şi să-l reţină puţin,[862] pentru a reţine astfel şi mintea...”. Fo[863]arte des, Palama stăruie asupra caracterului propedeutic şi instrumental al metodei, ca[864]re se înrudeşte în opinia lui cu toate celelalte practici

---

860 Scrisoare către Ignatie, ed. SCHIRÔ, Barlaam epistole, p. 323; cf. Introducerea noastră la Triade, pp. XV-XVI.

861 7V., II, 2, § 25.

862 Cf. Pseudo-SymÉON, Méthode, ed., Hausherr, în Or. Chr. Per., IX, 2, 1927, p. 164; Grigorie Sinaitul, De quietudine, PG, CL, 1316D; trad. Gouillard, Petite Philocalie, p. 249.

863 Tr., I, 2, §7.

864 A doua scrisoare către Varlaam, Coisl. 100, fol. 100v; 7V., I, 2, § 8;

ale ascezei trupeşti: „Cel care consideră abominabil începutul rugăciunii... această rugăciune însoţită de lacrimi şi de străpungerea inimii care vine dintr-o durere resimţită cu adevărat în post şi priveghere, grija pe care o arătăm ca ucenicii să-şi înalţe mintea împrăştiată spre rugăciunea uniformă şi armonioasă, cel care dispreţuieşte toate acestea va fi îndeajuns de consecvent pentru a dispreţul şi scopul urmărit al rugăciunii...” Aşadar, nu [865]poate fi vorba aici de un mijloc de a accede în mod facil şi mecanic la vederea lui Dumnezeu, ci de un exerciţiu ascetic întemeiat pe necesitatea monahului de a-şi „aduna” mintea prin trezvie (προσοχή) şi de a o aduce în sine: Sfântul Ioan Scărarul vorbea deja cum „să circumscrii în sine marea minţii” (έν σοί ο την θάλατταν τοϋ *νοός περ*ιορίζων) şi, spre de[866]osebire de Evagrie, pentru care această întoarcere în sine era un act pur intelectual, el definea isihastul drept „cel care caută să circumscrie netrupescul în trupul său”.[867]

CRITICI ÎNDREPTĂŢITE

Deşi ia apărarea metodei psiho-fizice, Palama nu ezită să recunoască faptul că punerea ei în practică era uneori îndoielnică: Varlaam „căuta pretext în unele slăbiciuni omeneşti”[868]. Ba mai mult, dascălul isihast admite explicit că lucrarea lui Nichifor din

Singurătate – principalul obiect al disputei – nu era

II, 2, §§ 2, 25; II, 3, § 14.

865 Tr., II, 2, § 15; acest pasaj aminteşte sfaturile lui Grigorie Sinaitul, care menţionează caracterul dureros al poziţiei isihastului în rugăciune (Quomodo oporteat şedere, PG, CL, 1329 A; trad. Gouillard, PetitePhilocalie, pp. 258-259).

866 Scara, XXVIII, PG, LXXXVIII, 1132C.

867 Scara, XXVII, col. 1097 B (citat de Palama : Tr., I, 2, § 6).

868 Tr., I, 3, § 49; cf. Introd. aux Triades, p. XXXIII.

mai presus de orice critică: „Nichifor, scrie el, şi-a alcătuit scrierea simplu şi fără pretenţii, astfel că Varlaam a putut găsi cum să-l atace."[869] În alt loc, pare a recunoaşte că anumite expresii ale lui Nichifor pot părea ambigue, din moment ce Varlaam a putut găsi „aparenţe" pentru a-l condamna.[870] Contextul sugerează că aceste ambiguităţi ale lui Nichifor se referă la antropologie, mai ales la rolurile respective al minţii (νους) şi al inimii; calabrezul îl cita pe Grigorie de Nyssa pentru a arăta că „fiinţa înţelegătoare, adică Dumnezeu, se uneşte cu partea uşoară şi iluminată a firii sensibile"[871], în timp ce Palama, pentru a-l apăra pe Nichifor, se baza pe Pseudo-Macarie şi în special pe faimosul pasaj din *Omilii duhovniceşti*: „Inima conduce întregul organism şi, când harul ia inima în stăpânire, el domneşte atunci peste toate gândurile şi toate mădularele, căci acolo se află mintea şi toate gândurile sufletului."[872]

ROLUL INIMII

În legătură cu Nichifor din Singurătate şi metoda sa de rugăciune, vedem apărând aşadar opoziţia despre care am vorbit mai înainte dintre „mistica intelectuală", întemeiată pe dualismul antropologic neoplatonician, şi „mistica inimii", mai biblică şi uneori stoică. Am spus deja că Palama şi isihaştii secolului al XIV-lea aparţineau în mod evident acestei ultime tendinţe. Majoritatea concepeau inima ca fiind centrul vieţii duhovniceşti şi trupeşti: pentru ei, nu era vorba câtuşi de puţin de o metaforă pentru a desemna centrul afectiv al omului, ci de un termen biblic

869 7V., II, 2, § 3.

870 Ibid., § 26.

871 De opif., VIII, PG, XLIV, 145C; cf. 7r., II, 2, § 27.

872 Om. XV, 20, PG, XXXIV, 589B; citat în mai multe rânduri de către Palama, îndeosebi în 7V., I, 2, § 3 şi 7r., II, 2, § 27.

pe care Macarie îl adoptase pentru a desemna organul cel dintâi al vieţii.

Este cert, pe de altă parte, că pentru mulţi părinţi duhovniceşti, ca şi pentru autorii iudei, mistica aceasta corespundea unei concepţii fiziologice, având drept centru inima. Astfel, „inima este partea principală; ea are stăpânire asupra trupului şi în ea a pus Ziditorul sursa căldurii înnăscute; în conexiune cu plămânii, care joacă un rol răcoritor, ea intervine în respiraţie şi în emisia cuvântului”[873]. În inimă trebuie deci să „coboare” mintea pentru a-şi regăsi „stabilitatea” şi a restabili astfel în om armonia lăuntrică distrusă de păcat. În acest proces psiho-fiziologic, respiraţia şi poziţia trupului joacă astfel un rol de seamă, la fel ca şi dispoziţiile psihologice sau exerciţiile ascetice. Este cert că lucrările despre rugăciune din sec. al XIII-lea – cele ale lui Nichifor şi Pseudo-Simeon – presupuneau un sistem psiho-fiziologic asemănător.

Cu toate acestea, Palama avea prea multe cunoştinţe patristice pentru a ignora cu totul tradiţia rugăciunii „minţii” pur şi simplu. Era de asemenea prea bizantin perftru a-şi îngădui o alegere formală între cele două antropologii, ceea ce ar fi presupus o critică mai mult sau mai puţin voalată a unor autorităţi ca „Sfântul Nil” – pseudonimul lui Evagrie – sau chiar Sfântul Grigorie de Nyssa. Lăuntric însă, alegerea sa era făcută. Aşa că va căuta să dea o interpretare biblică şi „monistă” textelor patristice neoplatonizante şi dualiste invocate de

873 Existenţa acestei concepţii în cercurile creştine este confirmată de TÉODORET, De Providentia, III, PG, LXXXIII, 588-605; cf. A. GuiLLAUMONT, Le cœur, pp. 77-78. O anumită justificare i-ar putea fi furnizată de medicina modernă; a se vedea în legătură cu aceasta Dr. A. BLOOM, „Contemplation et ascèse“, în Etudes carmelitaines, 28 (1949), pp. 49-67.

adversarul său şi să restabilească astfel *consensus patrum*; în acelaşi timp, cu un simţ critic rar întâlnit în epoca sa, se va detaşa de orice dogmatism în domeniul fiziologiei pure. Vom da aici un singur exemplu despre această metodă pe care Palama o va folosi în mai multe rânduri.

„Marele Macarie, scrie Sfântul Grigorie, a fost instruit prin lucrarea harului şi ne învaţă că mintea şi toate gândurile sufletului se află în inimă, ca organ; episcopul Nyssei, la rândul său, spune că mintea, în măsura în care este netrupească, nu se află înăuntrul trupului.[874] Vom trage aşadar o singură concluzie din aceste două afirmaţii care par contradictorii şi vom arăta că nu se opun reciproc; vom spune: chiar dacă, potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, mintea nu este înăuntrul trupului, fiind netrupească, ea se află totuşi în interior... fiind legată de acesta şi slujindu-se în chip negrăit de inimă ca de un prim organ trupesc, potrivit Marelui Macarie... Tot aşa cel care afirmă că Dumnezeirea nu se află niciunde, deoarece este netrupească, nu se opune celui care spune că cuvântul lui Dumnezeu a venit în timp înăuntrul sânului feciorelnic şi fără prihană, întrucât acolo s-a alipit el în chip negrăit de firea noastră...”.[875]

Referirea la întrupare îi îngăduie astfel Sfântului Grigorie să reconcilieze, mai mult sau mai puţin artificial, cele contrarii. Şi, de altfel, s-ar putea ca metoda pe care o foloseşte să nu fie chiar atât de artificială pe cât pare: Părinţi ca Grigorie de Nyssa şi Maxim împărtăşeau ei oare

---

874 De opif., XII, col. 156.

875 7r., II, 2, § 29; reluat aproape textual în Tomosul aghioritic, col. 1232AB; cf. şi Tr., III, 3, § 4. Discuţia privind locul voüç-ului este veche în creştinism; a se vedea deja ThÉODORET, Thérapeutique des maladies helléniques, V, 22, ed. CANIVET, în colecţia Sources chrétiennes, n° 57, Paris, 1958, pp. 232-233.

altfel decât la modul verbal doctrina spiritualistă a neoplatonicienilor şi n-ar fi fost ei de acord cu exegeza palamită a gândirii lor? Palama însuşi, în omiliile sale, atunci când nu urmărea scopul precis de a da un temei teologic spiritualităţii isihaste şi a respinge spiritualismul nominalist al lui Varlaam, a folosit clişee spiritualiste tradiţionale privind necesitatea de a renunţa la iubirea pentru trup şi de a nu iubi decât sufletul.[876] Şi-a putut redacta *Capetele despre rugăciune* într-un limbaj întru totul evagrian. Este evident că nu se lepăda astfel de ideile sale privind rolul trupului în viaţa duhovnicească, ci doar căuta să restabilească echilibrul alcătuirii umane, distrus de păcat, reaşezând spiritul în poziţia sa suverană faţă de trup.

ÎN FIZIOLOGIE NU EXISTĂ DOGME

Păstrând ideea generală şi biblică a unităţii ontologice a alcătuirii umane, Palama nu vrea nicidecum să dogmatizeze un sistem fiziologic şi lasă astfel deplina libertate cercetării ştiinţifice. Într-adevăr, Revelaţia nu se referă decât la adevărurile veşnice privind mântuirea şi nu la fiziologie. „În asemenea subiecte, scrie dascălul isihast, dacă te întrebi cum e legat spiritul de trup, unde se află sediul imaginaţiei şi al opiniilor, unde este stabilită memoria, ce parte a trupului este cea mai vulnerabilă şi le conduce, ca să spunem aşa, pe celelalte, care este originea sângelui, dacă fiecare dintre umori este cu adevărat pură de orice amestec şi ce măruntaie slujesc drept recipient fiecăreia dintre acestea, în asemenea subiecte fiecare îşi poate spune părerea... tot aşa... şi cu toate chestiunile de acest fel despre care Duhul nu ne-a dăruit o revelaţie explicită; căci Duhul nu te învaţă să cunoşti decât Adevărul

876 Om. 33, col. 416B; cf. Om. 6, col. 81B; Om. 26, col. 333A.

care pătrunde orice lucru. Astfel, chiar dacă ai descoperit că asupra acestui punct suntem în contradicţie cu dumnezeiescul şi înţeleptul Grigorie de Nyssa, nu trebuia să ne ataci pentru aceasta."[877]

O MISTICĂ A ÎNTRUPĂRII

Esenţialul gândirii lui Palama despre isihasm nu constă, totuşi, în aceste consideraţii privind unitatea ontologică dintre minte şi trup, în omul după fire. Principalul său argument este legat de faptul întrupării. O ilustrare interesantă şi originală o aflăm în *Tratatul* său *despre Intrarea în Biserica a Maicii Domnului*, un fel de biografie spirituală a Preasfintei Fecioare, scriere de tinereţe a Sfântului Grigorie. Dacă, într-adevăr, Părinţii din descendenţa lui Origen au ales personajul lui Moise pentru a ilustra etapele urcuşului duhovnicesc, Palama s-a îndreptat către Maica Domnului pentru a trata un subiect asemănător şi pentru a călăuzi scopul vieţii contemplative nu către o simplă vedere a Dumnezeirii, ci către contactul trupesc şi intim al întrupării. Potrivit lui Palama, Sfânta Fecioară practica în templu „sfânta isihică (ίεράν ήσυχίαν)[878]; ea „şi-a îndreptat mintea spre întoarcerea în sine, spre trezvie şi spre rugăciunea neîncetată" (συνήψε τον νοϋν τή προς εαυτόν στροφή καί προσοχή καί τή άδίαλείπτω θεία προσευχή) [879]. Această utilizare conştientă a vocabularului isihast pentru a descrie viaţa Fecioarei în Templu arată foarte limpede la Palama intenţia de a o cita ca exemplu, dar şi preocuparea sa de a nu vedea în practicile isihasmului decât un mijloc, nu scopul însuşi al vieţii mistice; căci, pentru Preacurata, rezultatul acestei

---

877 TrII, 2, § 30.

878 Om. 53, ed. OIKONOMOS, p. 170.

879 Ibid., p. 176.

„rugăciuni neîntrerupte” a fost să descopere că „nimic nu putea opri mişcarea care-i conducea pe toţi oamenii spre moarte (*σττ\σαι* τήν κοινήν ταύτην άνθρωπόλεθρον ρύμην) şi alunecarea implacabilă a neamului nostru către iad” (τήν άσχετον τού γένους προς τον αδην φοράν); şi atunci întrezăreşte ea taina Maternităţii dumnezeieşti, al cărei vas avea să fie: „Ea deschide calea către cele mai mari şi mai desăvârşite; ea descoperă, realizează şi transmite generaţiilor următoare o practică mai înaltă decât contemplarea (πράξιν θεωρίας ύψηλοτέραν), şi o contemplare atât de diferită de cea despre care se vorbea până atunci pe cât este de diferită realitatea de imaginaţie.”[880] Această superioritate a faptului creştin faţă de orice aspiraţie sau mistică psihologică exterioare harului întrupării, este, fără îndoială, ideea esenţială, subiacentă întregii teologii palamite. Într-o mai mare măsură decât Părinţii duhovniceşti care l-au precedat, el simte realitatea schimbării radicale survenite în relaţiile dintre Dumnezeu şi om în urma întrupării; astfel, dă misticii creştine un temei obiectiv, independent de orice psihologie şi încă şi mai mult de orice „tehnică” spirituală. Unicul nostru punct de contact cu Dumnezeu este Hristos, şi anume Trupul Său, adică deplina Sa omenitate, zămislită în sânul feciorelnic; El este

Mijlocitorul harului sfinţitor şi îndumnezeitor, iar prezenţa Sa în Biserică este reală în mod obiectiv. Palama integrează spiritualitatea monastică în istoria mântuirii, eliberând-o astfel de ultimele vestigii ale idealismului platonician. Luând apărarea metodei fizice de rugăciune, el apără de fapt învăţătura paulină despre trupul omenesc, mădular al lui Hristos.

---

880 Ibid., pp. 168-169.

SCOPUL ÎNTRUPĂRII

Vorbind despre naşterea feciorelnică a lui Hristos, Palama are în vedere îndeosebi apariţia unui trup transfigurat. Dacă Hristos S-ar fi născut pe calea zămislirii după fire, „nu ar fi fost om nou, nu ar fi fost capul şi dătătorul vieţii celei noi, sortite să nu mai piară niciodată; dacă ar fi fost după vechiul tipar, El nu ar fi putut să primească în Sine plinătatea Dumnezeirii şi să *facă din trup izvor nesecat de sfinţire*" (πηγήν ποιήσαι την σάρκα τοϋ αγιασμού άνεξάντλητον) [881]. Între trupul transfigurat al lui Hristos şi trupul nostru există o legătură sacramentală: „Hristos a devenit fratele nostru, împărtăşindu-Se dintr-un trup şi un sânge asemenea celor ale noastre şi făcându-Se astfel asemenea nouă... Asemenea unui mire cu mireasa sa, ne-a legat de El... prin împărtăşirea cu acest sânge făcându-Se un singur trup cu noi."[882]

SENSUL CREŞTIN AL „ÎNTOARCERII ÎN SINE".

Graţie acestei mistici hristocentrice şi sacramentale, Palama dă un sens nou şi specific creştin temei întoarcerii în sine[883].

Întorcându-se în sine, un om care nu se află în unitate sacramentală şi reală cu Hristos nu poate contempla decât umanitatea căzută şi supusă greşelii. Dascălul isihast ştie prea bine că Anticii recomandau şi ei omului să se întoarcă în sine pentru a găsi acolo scânteia divină şi netrupească, cea care, în opinia lor, putea să-i

---

881 Om. 16, col. 193B; cf. col. 217A; Om. 21, col. 276D.

882 Om. 56, ed. OIKONOMOS, p. 207.

883 A se vedea articolul nostru Le theme du retour en soi dans la doctrine pa- lamite du XIVe siecle, în Rev. de Vhist. des rel., CXLV, n° 2, aprilie-iunie 1954,
pp. 188-206.

facă să revină într-o lume inteligibilă. „Dacă însă cercetezi care este pentru ei scopul acestui precept, scrie Palama, vei afla o prăpastie de nelegiuire. Ei propovăduiesc metempsihoză; consideră că nu te poţi cunoaşte pe tine însuţi şi nu poţi respecta acest precept fără a cunoaşte trupul de care erai legat odinioară, locul unde locuiai, ceea ce făceai acolo şi ce auzeai... Iată la ce ajung... cu acel Cuno*aşte-te pe tine însuţi*”, *89*

HRISTOS ÎNĂUNTRUL NOSTRU

Desigur, nu acesta este scopul creştinilor: ei caută în sinea lor împărăţia lui Dumnezeu, care se află cu adevărat acolo şi se manifestă atât în sufletul, cât şi în trupul lor.90 Amintind pasajul din Ioan Scărarul unde se recomandă isihastului să „circumscrie netrupescul în trup”, dascălul isihast comentează: „Dacă isihastul nu-L circumscrie înăuntrul trupului său, cum 11 va face să intre înăuntrul său pe Cel care a îmbrăcat trupul nostru şi care pătrunde... orice materie organizată?” 91 Gândirea lui Palama este la fel de clară şi în alt pasaj din Tria*de:* „*Î*ntrucât Fiul lui Dumnezeu, în neasemuita Sa iubire de oameni, nu S-a mărginit să-şi unească Ipostasul dumnezeiesc cu firea noastră, luând un trup însufleţit şi un suflet înzestrat cu raţiune... ei. Se uneşte... cu ipostasurile umane însele, amestecându-Se cu fiecare dintre credincioşi prin împărtăşirea cu Sfânt Trupul Său, întrucât devine un singur trup cu noi (cruaGCopoc; x] \Xiv y iveam) *92*

89 *Tr.*91, L § 10.

90 *Tr.*, I, 2, § 4.

91 *Ibid.*, § 6.

92 Termenul de σύσσωμος provine de la *Efes*. III, 6; a fost folosit şi de Părinţi, în special de Sf. Grigorie de Nyssa (*În Cântic.*, XV, PG, XLIV, 1112C).

şi face din noi un templu al întregii Dumnezeiri – căci în Trupul lui Hristos locuieşte trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii (Col., II, 9) –, cum să nu-i ilumineze pe cei care se împărtăşesc cu vrednicie din raza dumnezeiască a Trupului Său care este în noi, luminându-le sufletul, aşa cum iluminează trupurile ucenicilor pe Tabor? Căci atunci, în ziua Schimbării la Faţă, acest Trup, izvor al luminii harului, nu era încă unit cu trupurile noastre, ci îi lumina dinafară (έξωθεν) pe cei care se apropiau de el cu vrednicie şi trimitea iluminarea în suflet prin mijlocirea ochilor sensibili; astăzi însă, întrucât este amestecat cu noi (άνακραθέν ήμίν) şi există în noi, luminează sufletul dinăuntru (ένδοθεν)."[884]

Acest pasaj atât de evident paulin al lui Palama ne arată că, pentru el, a-i apăra pe isihaşti însemna să apere chiar Evanghelia: prezenţa însăşi a lui Hristos în viaţa sacramentală a Bisericii era pusă sub semnul întrebării de către nominalismul varlaamit. Cazul luminii taborice nu apare sub pana sa decât ca o ilustrare, dar la care revine adesea în măsura în care tradiţia mistică pornită de la Origen şi de la Grigorie de Nyssa descria prezenţa dumnezeiască şi harul sfinţitor sub aspectul acesta luminos: apostolii, pe Tabor, „au văzut chiar harul Duhului care avea să vină mai apoi să locuiască în ei..." Via[885]ţa lui Iisus Hristos în noi este aşadar, potrivit lui Palama, temeiul

884P alama recurge la el atât pentru a desemna „concorporalitatea" lui Hristos cu noi, cât şi invers, pentru a desemna „concorporalitatea" noastră cu El, tot în legătură cu Euharistia (Πώς αιμα Χριστού καί σώμα δέξεται τις έν έαυτώ.. πώς έν ήμίν αύτοίς σχώμεν τον θεόν καί σύσσωμοι αύτώ γενώμεθα... [„Cum primeşte cineva în sine sângele şi trupul lui Hristos..., cum 11 purtăm în noi înşine pe Dumnezeu şi devenim concorporali cu El..."]; Om.58, ed. Oikonomos, pp. 202-203). 7V., I, 3, § 38.
8857 r., III, 3, § 9.

spiritualităţii isihaste. Opoziţia dintre cunoaşterea venind din exterior (έξωθεν) – o cunoaştere umană şi pur simbolică – şi cunoaşterea „intelectuală” care vine din interior (ένδοθεν) se regăseşte deja la Dionisie: „Nu dinafară (έξωθεν) îi mişcă

Dumnezeu către cele dumnezeieşti[886887], ci în chip înţelegător, luminându-i dinăuntru (ένδοθεν) cu voia cea mai dumnezeiască, graţie unei lumini pure şi imateriale/496 Este evident că Palama a cunoscut acest pasaj şi s-a inspirat din el, dar el îl înţelege pe Dionisie într-un sens hristologic şi-l debarasează de intelectualism: ένδοθεν nu desemnează la el realitatea pur intelectuală a omului – νοϋς-ul său –, ci se raportează la alcătuirea umană în întregime, înăuntrul trupului nostru, altoit pe Trupul lui Hristos prin botez şi Euharistie, ţâşneşte lumina dumnezeiască.

HARUL BAPTISMAL

Regenerarea lăuntrică a omului prin botez se identifică, pe de altă parte, cu ceea ce el numeşte „învierea sufletului” despre care am vorbit deja. Sufletul, înţeles aici ca principiul vital al alcătuirii umane, a fost definitiv eliberat. de diavol de către Hristos. Omului nu-i rămâne decât să se elibereze de consecinţele mortalităţii sale trecute: „Chiar dacă Domnul, spune el, ne-a făcut să ne naştem din nou prin dumnezeiescul botez şi ne aplică, în ziua mântuirii, pecetea darului Sfântului Duh, El admite totuşi că posedăm încă un trup muritor şi pătimaş: deşi l-a alungat pe stăpânul răului (τον τής *κακίας* ύφηγητήν) din adâncul sufletului nostru, îi îngăduie totuşi să ne atace

886 Este vorba despre oameni îndumnezeiţi deveniţi „minţi“ în veacul ce va să vie.

887 Hier. Eccl., I, 4, PG, III, 376B; trad. Gandillac, p. 249; cf. R. Roques, L:'univers dionysien, p. 160.

dinafară, pentru ca omul înnoit după noul legământ, adică Evanghelia lui Hristos... să se antreneze să respingă atacurile Vrăjmaşului şi să se pregătească astfel să primească nemurirea”. Toa[888]tă lupta duhovnicească a creştinului este astfel îndreptată spre exterior, căci de acolo mai poate veni primejdia. Ved[889]em astfel că noţiunea de „om lăuntric” (6 caco *avOg**conoc),* atât de curentă în spiritualitatea evagriană, este interpretată de Palama într-un context sacramental şi exclude chiar prin aceasta orice individualism spiritual. Lupta împotriva a ceea ce „distrage mintea”, împotriva „senzaţiilor”, a „imaginilor exterioare” nu este la el o mistică de dezîntrupare, ci o modalitate de a păstra făgăduinţa dată creştinului la botez: „Cei care au devenit făptură nouă în baia naşterii din nou şi care s-au păzit de vechea ruşine printr-o viaţă şi o purtare nouă ori s-au curăţit prin pocăinţă... văd dinăuntru propria lor reînnoire”. Acest e[890]caracter „interior” al harului mântuitor, opunându-se atacurilor „exterioare” ale diavolului, arată încă o dată cât de mult se îndepărtează gândirea palamită de messalianism: dascălul isihast condamnă de altfel chiar el în mai multe rânduri doctrina messaliană a deofiinţimii (ctuvoucticocfic) demonului cu sufletul.[891]

LUCEAFĂRUL

Iată încă un pasaj deosebit de clar căruia Palama îi acorda o asemenea importanţă încât l-a reluat textual cel

---

888 Om. 16, col. 213B.

889 Om. 23, col. 304C.

890 OL... έν τώ λουτρω τής παλιγγενεσίας καινή κτίσις γεγονότες καί δια τής νέας ζωής καί πολιτείας ή τηρήσαντες από τού παλαιού αίσχους έαυτούς ή άνακαθάραντες τή μετανοίιχ..ένδοθεν όρώσί... τον οίκεΐον άνακαίνισμόν, Contra luiAkindin, V, 23, Coisl. 98, fol. 139ν—140.

891 7r., I, 3, §2; II, 3, § 13.

puţin de trei ori, în timp ce biograful său, Filotei, l-a inclus în *Elogiul* adus dascălului isihast: *„Atunci când va străluci ziua şi Luceafărul va răsări în inimile voastre*, cum spune Corifeul apostolilor (II Petru, I, 19), atunci, după cuvântul proorocului, omul adevărat iese la adevărata sa lucrare (Ps., 103, 24) şi, cu lumina slujindu-i de cale, se înalţă sau este înălţat pe culmile veşnice şi începe, o, minune! să contemple (7 iOTITrc; Kabia Taxai) cele supracereşti, fără a se despărţi sau fără a fi despărţit de materia care-l însoţeşte încă de la început... Căci nu se înalţă pe aripile imaginare ale raţionamentului său... ci cu adevărat prin puterea de negrăit a Duhului... devenind cu adevărat pe pământ un înger al lui Dumnezeu şi aducând la Dumnezeu, prin sine, toate făpturile (παν είδος κτίσεως)”. Continuarea textului lui Palama – în special citatul din cap. LXXXIX al lui Diadoh – arată limpede că iluminarea despre care se vorbeşte aici este de natură baptismală.[892]

„Coborându-şi mintea în inimă”, isihastul caută acest Luceafăr pe care venirea lui Hristos l-a făcut să răsară acolo, „legile Duhului” pe care, potrivit expresiei lui Macarie, harul le-a „gravat”[893] acolo. El descoperă atunci adevăratul destin omenesc, care constă în a domni peste întreaga zidire, aducând-o la Dumnezeu. îşi regăseşte „adevărata sa lucrare”, cea pe care Ziditorul i-a încredinţat-o în rai. Isihastul palamit se eliberează astfel de o concepţie pasivă a contemplării care ar face să dispară valoarea proprie a activităţii personale a omului. Dimpotrivă, aşa cum vom vedea şi mai departe, „lucrările” constituie pentru Palama o condiţie absolut necesară

892 Discursul către Ioan şi Teodor, ed. OIKONOMOS, p. 299; Către Xeni, col. 1080D-1081C; Contra lui Akindin, VII, 11, Coisl. 98, fol. 190v—191; Filotei, Encomion, col. 577AB.

893 Om. XV, 20, PG, XXXIV, 589B; cf. 7>., I, 2, § 3.

pentru a primi harul suprafiresc. „Aşa cum răsăritul soarelui sensibil, scrie el, arată oamenilor timpul (καιρός) pentru munca fizică, tot astfel soarele Dreptăţii arătându-ni-Se în trup, timpul (καιρός) care urmează arătării Sale este în întregime rânduit muncii duhovniceşti...” Pal[894]ama este însă străin de orice substituţie pelagiană şi messaliană a vreunui „merit” omenesc efectelor harului; o afirmă explicit, opunându-se ideii varlaamite – de origine platoniciană – potrivit căreia vederea luminoasă accesibilă „înăuntrul sinelui” nu ar fi decât o vedere a „esenţei minţii” omeneşti. „Văzându-se pe sine, scrie Palama, mintea (νους) se vede alta; nu contemplă numai altceva decât pe sine, nici pur şi simplu propria sa imagine, ci strălucirea întipărită pe propria sa imagine de harul lui Dumnezeu; această strălucire întăreşte puterea pe care o are mintea de a se depăşi pe sine şi împlineşte unirea cu Cel mai Bun care depăşeşte toată înţelegerea”. Aşa[895]dar, nu un efort omenesc – şi cu atât mai puţin o tehnică psiho-fizică – ni-L revelează pe Dumnezeu: „Vedem în noi înşine slava lui Dumnezeu atunci când binevoieşte Dumnezeu să ne ducă la tainele duhovniceşti.”[896]

Să încercăm să rezumăm gândirea lui Palama despre isihasm. Am văzut că, la el, diferitele tendinţe şi diferitele terminologii ale tradiţiei isihaste se integrează într-o antropologie hristocentrică. Ca şi la Evagrie, mintea (νους) este partea alcătuirii omeneşti care posedă facultatea de „a se depăşi” şi de a ajunge la har; rugăciunea adevărată rămâne o „rugăciune a minţii” (νοερά προσευχή), pentru că mintea νους constituie fondul însuşi al persoanei, *καθ*

894 Om. 42, ed. OIKONOMOS, p. 2; cf. şi Om. 47, pp. 63, 67.

895 Tr., II, 3, § 11.

896 Ikid., § 17.

εαυτόν [şinele] omului: „Rugăciunea celor desăvârşiţi este, prin excelenţă, o lucrare intelectuală; mintea lor, într-adevăr, nu este îndreptată nici către trup, nici către ceea ce se referă la trup; ea nu acţionează prin simţuri, nici prin imaginaţia legată de simţuri; ea nu se adânceşte cu raţiunea şi facultatea sa de contemplare în studierea fiinţelor; ci stăruie doar în rugăciune."[897] Tot mintea este chipul lui Dumnezeu în om, şi ea este cea care „Îl cunoaşte pe Dumnezeu"[898]. Şi totuşi, în măsura în care omul nu se poate mântui prin sine însuşi, νους-ul are nevoie de har şi nu-l poate găsi decât în Trupul lui Hristos, unit cu trupurile noastre prin Botez şi Euharistie. Pentru a-şi exercita propria lucrare, rugăciunea minţii, ea trebuie deci „să coboare în inimă", căci acolo şi-a scris mesajul „Duhul Dumnezeului Celui viu" (H Cor., III, 3) [899]. Iar prin aceasta, νους-ul nu devine „trupesc", nici „îndreptat către trup", ci rămâne imaterial şi îndreptat către Dumnezeu, dar împlineşte din nou funcţia pe care i-a încredinţat-o Dumnezeu: cea de a duce întregul organism omenesc – suflet şi trup – către Creatorul său. Păcatul şi moartea au stricat într-adevăr armonia persoanei umane, provocând revolta trupului împotriva duhului, şi astfel lipsind-o pe aceasta de viaţă; este ceea ce Palama numeşte, aşa cum am văzut, moartea sufletului, considerându-l pe acesta drept principiul şi unitatea vitală a fiinţei umane.[900]

ÎNVIEREA SUFLETULUI

Pentru a restabili echilibrul pierdut, omul are nevoie aşadar de o „înviere a sufletului", care îi este acordată prin

897 Tr., II, 2, § 15.

898 Om. 26, col. 333A.

899 Tr., I, 3, § 41.

900 A se vedea Supra, pp. 181-182.

botez. Învierea trupurilor, scrie Palama, „este contemplată astăzi mai ales prin credinţă... cât despre cea a sufletului... ea începe în dumnezeiescul botez". „Mica [901]înviere a sufletului" (μικρά της ψυχής ἀνάστασις), concept pe care Evagrie îl înţe[902]legea într-un sens pur spiritual şi care, luată în sine, constituia pentru o gândire platonizantă o variantă acceptabilă a doctrinei creştine despre înviere, primeşte astfel la Palama o interpretare obiectivă şi sacramentală: „Învierea sufletului" nu face decât să anticipeze învierea trupească şi generală din ziua cea din urmă. Este vo[903]rba, într-adevăr, de făgăduinţa unei vieţi noi, aduse de Hristos şi deja lucrătoare în inima omului. De această făgăduinţă trebuie să se alipească mintea, descoperind-o în inimă, şi astfel să participe, în felul intelectual şi netrupesc care îi este specific, la o lucrare totală a omului întors către Dumnezeul său.

Această lucrare totală la care omul ia parte prin sufletul şi trupul său este credinţa: „Consider, scrie Palama, că sfânta noastră credinţă este... o viziune a inimii

---

901 Om. 16, col. 217A; cf. Om. 54, ed. Oikonomos, pp. 186-187.

902 Cent., V, 22; BOUSSET, Evagrius Studien, p. 306.

903 Macarie vorbea deja despre slava învierii prezente „încă de acum înlăun- trul" (από τού νϋν ένδοθεν) celor drepţi (PG, XXXIV, 516A; cf. col. 749A). Palama vorbeşte şi despre „învierea sufletului" într-un sens duhovnicesc, ca despre un ţel al vieţii duhovniceşti {Către Xeni, col. 1049D; Prima scrisoare către Varlaam, ed. PapamihaÎL, p. 466), ceea ce nu exclude, evident, interpretarea bap- tismală, căci orice viaţă creştină nu este, în opinia sa, decât o punere în aplicare a angajamentelor luate la botez (ή πίστις ώφελεΐ εάν... τις τάς συνθήκας άς έποιήσατο προς τον θεόν επί τού θείου βαπτίσματος εις έργον προάγη [„credinţa ajută dacă... omul îndeplineşte promisiunile pe care le-a făcut lui Dumnezeu la dumnezeiescul botez"], Om. 30, col. 385A; cf. Om. 16, col. 213B-217B; Om. 41, col. 516B etc.). Ideea unei „învieri a sufletului" era de altfel frecvent întâlnită la isihaştii secolului al XIV-lea (a se vedea de ex. Viaţa Sf. Grigorie Sinaitul, ed. POMJALOVSKI, pp. 14-15).

noastre care depăşeşte orice senzaţie şi orice înţelegere, căci ea transcende toate facultăţile intelectuale ale sufletului nostru... Credinţa este încredinţarea celor nădăjduite... (Evr. XI,!), o înţelegere a inimii."[904]

UN MATERIALISM CREŞTIN

Întâlnim astfel la dascălul isihast atât o integrare a terminologiei lui Evagrie, o asimilare teologică a misticii Sfântului Simeon Noul Teolog, cât şi o justificare a metodelor de rugăciune din sec. al XIII-lea. În hristocentrismul său, în spiritualitatea sa euharistică, în teologia luminii, Palama datorează mult marelui mistic al sec. al XI-lea, la care nu se referă însă aproape niciodată[905], dar aceste elemente ale misticii personale şi profetice a lui Simeon sunt exprimate la el cu o rigoare teologică pe care nu o aveau la autorul lor. Acolo unde Simeon îşi dezvăluie trăirile, Palama vorbeşte ca teolog responsabil de exprimările sale şi conştient că apără ortodoxia dogmatică. Aceeaşi preocupare pentru măsură teologică şi echilibru duhovnicesc îl face să dea o interpretare valabilă metodei psiho-fizice de rugăciune, independent de originile poate necreştine ale metodei. După Palama, neînţelegeri precum cele provocate de Varlaam nu vor mai fi posibile.[906]

---

904 7r., II, 3, § 40.

905 De notat o singură referinţă la Metoda de rugăciune (7V., I, 2, § 12, unde se află menţionată Viaţa lui Simeon de NICHITA STITHATUL), care nu aparţine Sfântului Simeon, şi un citat în Alte Capete, Reg. Svec. 43, ff. 172-172v.

906τ ην καρδίαν καί κλόνον σπλάγχνων καί ταραχήν έκωμώδησας, την έκ τού φιλοθέως ταύτα τη ψυχή συνδιατίθεσθαι προς τα θεία δίέγερσιν.. κλόνον άποκαλών καί πάθος ούκ άγαθόν καί την Μασσαλιανών δυσσέβειαν άδικώτατα παραλαβών, ταντ έκείνη συνέπλεξας [„ai ridicat o oarecare rătăcire la înălţimea cuvântului, ai luat în râs inspiraţiile, inima, freamătul măruntaielor şi dezordinea; cred

Argumentaţia pe care dascălul isihast a desfăşurat-o pentru a-i apăra pe fraţii săi, monahii, de atacurile unui filosof de ocazie are însă o valoare mai amplă decât scopul imediat pe care-l urmărea. Ea se ridică într-adevăr împotriva unui dualism antropologic care îndepărta de fapt de domeniul harului o mare parte a existenţei umane, făcând din creştinism o religie a dezîntrupării. Eroarea lui Varlaam era cu atât mai primejdioasă în acest sens, cu cât ea putea atrage cercuri mai largi decât cele nominaliste şi formal platonizante din Bizanţ: prin Origen şi Evagrie, terminologia platoniciană invadase literatura creştină, iar corectivele biblice care i se aduseseră nu erau întotdeauna de ajuns pentru a-i limita efectele în spiritualitate, în teologie şi în practică. Gândirea lui Palama a făcut fără îndoială un pas înainte în sensul unei reacţii antiplatoniciene, în numele unei antropologii biblice, adică bazate pe unitatea esenţială a spiritului şi a materiei în om. Aflăm astfel la el elementele unui materialism creştin care, în loc să caute să suprime materia, răzvrătită împotriva duhului ca urmare a păcatului, îi redă locul pe care i-l rânduise Ziditorul şi îi descoperă calea pe care a deschis-o Hristos, transfigurând-o şi îndumnezeind-o în propriul Său trup.

Aceste câteva concluzii preliminare nu vor face decât să se confirme atunci când vom cerceta mai îndeaproape hristologia Sfântului Grigorie şi învăţătura sa despre îndumnezeire.

HRISTOS ŞI UMANITATEA ÎNDUMNEZEITĂ:

---

că mai ales râvna faţă de cele dumnezeieşti, izvorâtă în suflet din iubirea de Dumnezeu, ai aşezat-o prosteşte în rând cu acestea, numind-o în mod defăimător mişcare dezordonată şi patimă rea şi, invocând în sprijin rătăcirea foarte nedreaptă a messalienilor, le-ai asociat pe acelea cu aceasta"], ScoriaL gr. Φ-III-11, fol. 230v.

SPIRITUALITATE ŞI ISTORIE

În critica pe care o face filosofilor profani, în concepţia sa despre mistica isihastă, Palama, aşa cum am văzut, se referă întotdeauna la relaţiile noi pe care Hristos le-a stabilit între Dumnezeu şi oameni prin întruparea, prin moartea şi învierea Sa. În esenţă, aceste relaţii noi constau în faptul că omul este primit să trăiască o viaţă comună cu Dumnezeu, să se unească cu El, să se „îndumnezeiască". Adversarii palamismului erau gata să accepte doctrina despre *theosis*, pe care Părinţii greci o dezvoltaseră, dar doar ca o noţiune statică, un fel de ideal etern, la care oamenii ar aspira dintotdeauna fără a-l atinge vreodată cu adevărat. Dar nu aceasta era concepţia monahilor de la Athos. Îndumnezeirea era pentru ei o realitate obiectivă, devenită accesibilă în istorie în persoana lui Iisus Hristos, aşadar, un dar suprafiresc, legat de mântuirea adusă de Hristos.

Apărându-şi poziţiile nominaliste, Varlaam nega această posibilitate de a dobândi încă din lumea aceasta o cunoaştere suprafirească a lui Dumnezeu, deosebită de cunoaşterea analogică

„Pornind de la făpturi". Dacă o asemenea cunoaştere nu există de fapt, îi răspunde Palama, atunci creştinismul nu aduce omului nimic cu adevărat nou. „A-l cunoaşte prin analogie pe cel ce acţionează după faptele sale, scrie dascălul isihast, a realiza transcendenţa înţelepciunii după armonia lumii, aceasta poate fi treaba înţelepţilor acestui veac, spune dumnezeiescul Grigorie de Nyssa"[907], dar creştinul posedă o cunoaştere mult mai desăvârşită: „Noi toţi am cunoscut pe Fiul după glasul Tatălui care ne vestea

907 De beat. horn., VI, PG, XLIV, 1269B.

din ceruri această învăţătură (cf. Mat., III, 16 – 17), iar Duhul Sfânt însuşi, lumina negrăită însăşi, ne-a arătat că iată, este Cel Preaiubit de Tatăl; iar Fiul însuşi ne-a arătat numele Tatălui Său şi ne-a făgăduit, înălţându-Se la cer, că ne va trimite Duhul Sfânt, ca să fie cu noi în veac (Ioan, XIV, 16); Iar Duhul Sfânt însuşi S-a pogorât, a sălăşluit în noi, ne-a vestit şi ne-a călăuzit la tot adevărul (Ioan, XVI, 13).”[908]

Această subliniere a caracterului istoric al Revelaţiei este însoţită, la dascălul isihast, de o deosebită receptivitate faţă de cele suprafireşti, opusă concepţiei neoplatonizante a lui Varlaam, potrivit căreia îndumnezeirea nu ar fi decât „o stare a firii, înţelegătoare şi raţionale, care există încă de la prima zidire a lumii şi îşi află împlinirea în făpturile raţionale cele mai înalte”[909]. Cel care spune acestea, răspunde Palama, „se opune vădit chiar Evangheliei lui Hristos. Dacă îndumnezeirea nu face decât să desăvârşească firea raţională, fără a înălţa mai presus de aceasta pe cei care sunt asemenea lui Dumnezeu, dacă nu este decât o stare a firii raţionale, din moment ce nu se pune în lucrare decât printr-o putere naturală, sfinţii îndumnezeiţi nu transcend firea, nu se nasc din Dumnezeu (În I, 13), nu sunt Duh, fiind născuţi din Duhul (În VI, 6), iar Hristos, venind în lume, nu le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu celor care cred în numele Lui (În 1, 12) ”[910].

Înainte de a mai aduce şi alte precizări asupra gândirii lui Palama despre îndumnezeire, să-i analizăm pe scurt concepţia despre lucrarea lui Hristos, care se află,

908 7r., II, 3, § 67.

909 Text din Contra Messalienilor, citat în 7r., III, 7, § 25.

910 Tr., III, 1, § 30.

după părerea sa, în centrul istoriei omenirii. Dascălul isihast a consacrat acestui subiect *Omilia* 16, care este un adevărat tratat teologic despre Mântuire.

MÂNTUIREA

Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, S-a „născut din femeie, ca să fie după firea zidirii Sale, şi din Fecioara aceea, ca să-L facă om nou"[911]. Astfel, S-a făcut de bunăvoie asemenea nouă, în slăbiciunea noastră, în condiţia noastră de muritori, dar aducând cu El sământa unei vieţi noi: „Făcându-Se Fiu al omului, luând apoi în schimb moartea (θνητότητος μεταλαβών), spre a-i face pe oameni fii ai lui Dumnezeu şi părtaşi la nemurirea cea dumnezeiască (κοινωνούς ποιήσας τής θείας αθανασίας)."[912] Toată lucrarea mântuitoare este astfel concepută în termeni de moarte-viaţă, stricăciunenemurire. Am văzut mai înainte că transmiterea păcatului lui Adam era înţeleasă de Palama ca o corupere ereditară, a cărei urmare era *atât* caracterul muritor al trupului, *cât şi* pecabilitatea sufletului[913]: moartea de bunăvoie şi învierea lui Hristos au eliberat omul din acest cerc vicios al morţii şi al păcatului. „El a tămăduit îndoita noastră moarte printr-o singură moarte, cea a trupului Său, şi printr-o singură înviere, cea a trupului Său, şi ne-a slobozit din îndoita noastră robie, cea după suflet şi cea după trup"[914]; „nimicind astfel, prin moartea Sa trupească, pe cel ce avea stăpânire peste moartea sufletului şi a

---

911 Om. 16, col. 193B. [Trad. rom. de Dr. Const. Daniel (stilizată de Răzvan Codrescu), în Sf Grigorie Palama, Omilii, voi. 1, ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pag. 226 (n. tr.).]

912 Ibid., col. 204A. [Trad. rom. cit., p. 236 (n. tr.).]

913 Cf. Supra, pp. 181-185.

914 Om. 16, col. 208B. [Trad. rom. cit., p. 241 (n. tr.).]

trupului”[915]. „De aceea a îndurat El pentru noi moartea, căreia nu-i era dator... ca să ne izbăvească din robia diavolului şi de la moarte... de la moartea trupului şi de la cea a sufletului...”[916]

Înainte de toate, moartea lui Hristos a fost necesară pentru a întrerupe ereditatea coruptă a „vechiului om”; ea a fost o jertfă de curăţire, în înţelesul biblic al termenului. „Era nevoie de o jertfă, scrie Palama, care să ne împace pe noi cu Tatăl Cel de sus, să ne dea slobozenie şi să ne sfinţească, fiind noi întinaţi de părtăşia noastră cu cel rău... aveam noi nevoie de o înviere nu numai a sufletului, ci şi a trupului”. Lin[917]ia atât de fidel patristică a soteriologiei Sfântului Grigorie este plină de expresii preluate de la Sfântul Pavel şi din liturghia bizantină, îndeosebi cea duminicală. Răscumpărarea nu este pentru el o „satisfacţie” oferită justiţiei divine, ci o reconciliere a firii umane, căzute şi muritoare, cu Dumnezeul Cel viu. Făcându-l pe vechiul Adam să moară pe cruce şi împărtăşind omului, în Iisus, propria Sa viaţă, Dumnezeu îşi restabileşte puterea proprie şi legitimă şi desfiinţează uzurparea ucigătoare a diavolului: Treimea redevine accesibilă omului într-un fel imediat, direct şi intim. Palama are în legătură cu acest subiect expresii care-i arată modul său existenţial de a aborda misterul creştin: „Dacă nu S-ar fi întrupat Cuvântul lui Dumnezeu, nu S-ar fi arătat Tatăl ca Tată adevărat, nici Fiul cu adevărat Fiu, nici Duhul Sfânt că este din Tatăl; nu ar fi fost un Dumnezeu în fiinţă şi ipostasuri, ci ar fi fost doar o lucrare oarecare cunoscută în făpturile ei, precum spuneau înţelepţii cei

915 Ibid., col. 209A. [Trad. rom. cit., p. 243 (n. tr.).]
916 Ibid., col. 212GD. [trad. rom. cit., p. 247 (n. tr.)].
917 Ibid., col. 204CD. [trad. rom. cit., p. 238 (n. tr.)].

fără de minte, pe vremuri, şi aceia care acum, în timpurile noastre, cugetă precum Varlaam şi Akindin". Doc[918]trina îndumnezeirii este, pentru Palama, o consecinţă directă a lucrării lui Hristos în istorie: în afara Lui, viaţa dumnezeiască rămâne inaccesibilă omului.

TAINELE

Tot aşa cum păcatul şi moartea se transmiteau, pornind de la Adam, pe calea naşterii fireşti, tot aşa viaţa ne este dăruită prin naşterea din nou în apa botezului şi prin Euharistie, care ne încorporează în Hristos. Astfel, mântuirea adusă de Hristos ne priveşte pe toţi, personal. „Nu numai pentru firea omenească, cea împărtăşită de El cu noi într-o unire de nedespărţit, a hărăzit El izbăvirea deplină, spune Palama, ci şi pentru fiecare dintre cei care cred în el... Din aceste pricini, aşadar, El a orânduit şi dumnezeiescul botez, a statornicit legi mântuitoare, a vestit tuturor pocăinţa şi şi-a dat chiar trupul şi sângele Său. Căci nu singură firea, ci şi persoana fiecăruia dintre credincioşii care primesc botezul şi trăiesc potrivit poruncilor dumnezeieşti se cuminecă şi cu pâinea cea sfinţitoare, şi cu potirul". Ren[919]aşterea firii omeneşti împlinită de Hristos o dată pentru totdeauna se realizează, aşadar, în Taine pentru fiecare dintre noi în parte. Pentru dascălul isihast, botezul şi Euharistia au o însemnătate incomparabil mai mare decât celelalte Taine creştine, dat fiind că prin ele se manifestă întreaga iconomie dumnezeiască. De altfel, teologii bizantini nu cunoşteau încă sistemul celor „şapte Taine", care, într-un mod prea scolastic, riscă să prezinte taina iniţierii creştine drept „unul dintre mijloacele mântuirii" şi nu drept mijlocul prin

918 Ibid., col. 204 B. [trad. rom. cit., p. 237 (n. tr.)].

919 Om. 5, col. 64D [trad. rom. cit., p. 68 (n. tr.)]; cf. textul din 7V., citat mai sus.

excelenţă. Vorbind despre botez şi Euharistie, Palama afirmă: „De aceste două acte se leagă toată mântuirea noastră, căci în ele este recapitulată întreaga iconomie divino-umană."[920]

Botezul este una din temele de predilecţie ale dascălului isihast în omiliile sale, ca şi în scrierile sale teologice şi duhovniceşti. Însuşi numărul referirilor sale la iniţierea creştină arată importanţa pe care i-o acordă: pentru el, nu există nici experienţă creştină, nici spiritualitate în afara harului sacramental care, în Biserică, împărtăşeşte credincioşilor viaţa dumnezeiască. Hristos S-a întrupat „pentru a face din noi o făptură nouă şi pentru a ne înnoi prin botez"[921]; „prin Crucea Lui, a nimicit zapisul păcatelor noastre (Col., II, 14) şi a ridicat vinovăţia celor ce, prin botez, s-au îngropat împreună cu El (Rom., VI, 4; Col., II, 12) "[922]. Botezul, eliberându-ne de stricăciunea originară, este o „înviere a sufletului nostru" şi ne împărtăşeşte „puterea de a deveni asemenea trupului de slavă al lui Hristos" (Filip., III, 21) [923]. Întreita cufundare este, cu adevărat, un semn al şederii de trei zile a lui Hristos cu sufletul la iad, pentru ca apoi să iasă de acolo şi să învieze cu trupul.[924] La botez, noi primim o predispoziţie spre a face binele[925] şi încheiem o înţelegere cu

---

920 Έν γάρ δυσί τούτοις πάσα ημών ήρτηται ή σωτηρία, πάσης τής θεανδρικής οικονομίας έν τοΐς δυσί τούτοις συγκεφαΛαιουμένης , Om. 62, ed. Oikonomos, p. 250.

921 f/Iv' έξ, ημών ημάς άναπλάση καί διά τού θείου βαπτίσματος ανακαίνιση, Om. 56, ed. OIKONOMOS, p. 186; cf. Om. 3, col. 36D; Om. 16, col. 200D, 213B; Om. 29, col. 368C.

922 Om. 16, col. 216B. [trad. rom. cit., p. 250 (n. tr.)].

923 Ibid., col. 217A, D. [trad. rom. cit., p. 253, (n. tr.)].

924 Om. 62, ed. Oikonomos, p. 250.

925 Om. 29, col. 368D.

Dumnezeu, dar depinde de noi ca să dăm acestui har o valoare reală[926]: „Dacă un om chemat ascultă chemarea şi primeşte botezul pentru a fi numit creştin, dar nu se comportă într-un fel vrednic de numele pe care-l poartă şi nu împlineşte efectiv făgăduinţele de la botez, atunci este chemat, dar nu este ales."[927] Şi atunci, făgăduinţele nu-i mai sunt de niciun folos, ci, dimpotrivă, îl osândesc.[928] Prin botez, toţi creştinii sunt sfinţi – „dacă vasul închinat lui Dumnezeu este sfânt, spune Palama, cu atât mai mult omul, care este legat de El prin baia naşterii din nou"[929] – şi sunt fii ai lui Dumnezeu[930], dar li se cere şi să manifeste prin faptele lor darul primit: „Înnoirea şi crearea din nou (dvaKTiaig) a caracteristicilor sufletului (των χαρακτήρων τής ψυχής) se împlinesc în baia naşterii din nou prin har; dar cresc şi ajung la desăvârşire prin faptele bune ale credinţei (δια τής κατά πίστιν δικαιοπραγίας)."[931]

BOTEZ ŞI ÎNDUMNEZEIRE

Am văzut mai sus că dascălul isihast justificase printr-o teologie sacramentală mistica rugăciunii lui Iisus şi metoda corporală de rugăciune. Tot în teologia sa sacramentală şi în ecleziologia sa se află şi temeiul învăţăturii despre îndumnezeire. Într-adevăr, nimic nu este mai străin de gândirea lui Grigorie decât faptul de a lega îndumnezeirea de meritele proprii ale omului, de a o considera doar ca o „realizare", căreia harul nu i-ar fi decât îndreptăţită răsplată. Dimpotrivă, viaţa

---

926 Om. 30, col. 385A.

927 Om. 41, col. 516B; cf. Om. 60, ed. OIKONOMOS, p. 245.

928 Om. 60, ed. OIKONOMOS, p. 246.

929 Om. 54, ed. Oikonomos, p. 189.

930 Om. 57, ed. Oikonomos, pp. 221-222; Om. 1, col. 12A.

931 Contra lui Akindin, V, 23, Coisl. 98, fol. 138.

dumnezeiască devine accesibilă omului ca un dar gratuit şi comun tuturor celor botezaţi. Astfel, Palama, comentând după prima epistolă către Corinteni (cap. 12) dezbinările din Biserica Corintului, în sânul căreia „cei care primiseră mai mult se făleau, iar cei care aveau mai puţin se descurajau!” (μεγαλοφρονοϋντων μέν των τα μείζω δεδεγμένων, άθυμούντων δε των τα ήττω κεκτημενών), aminteşte că Sfântul Pavel le acorda tuturor aceeaşi vrednicie „arătând că erau toţi un trup, trupul lui Hristos, că erau mădulare şi părţi dintr-un întreg, pentru că primiseră acelaşi Duh”[932]. Apoi, îl citează pe Ioan Gură de Aur care comentează acelaşi pasaj din epistolă şi care consideră că „venirea Duhului amintită aici este cea care se săvârşeşte în noi prin botez înainte de primirea tainelor” (*άηό τον* βαπτίσματος καί προ των μυστηρίων)[933]. Tot botezul este cel care restabileşte „asemănarea” dumnezeiască, pierdută prin păcat[934].

Gândirea lui Palama este aşadar foarte limpede în legătură cu acest subiect: harul mântuitor, sfinţitor şi îndumnezeitor este legat de botez şi de Euharistie. El este pe deplin prezent, obiectiv, în Biserică. Asupra acestui punct esenţial, dascălul isihast este străin de orice ispită messaliană. „Toţi cei care au fost botezaţi în Hristos, care

932 Aπό τού σώμα δείξαι αύτούς εν όντας καί σώμα Χριστού καί μέλη έκ μέρους, ώς τού αύτού Πνεύματος μεταΛαβόντας, Contra lui Akindin, V, 20, Coisl. 98, fol 134v; οί κατά τό μυστικόν Λουτήρα τής παλιγγενεσίας άναγεννηθέντες δι’ ύδατος καί Πνεύματος αύτώ τώ θεφ πάντως ήνωνται ώς εν γενέσθαι μετ’ αύτού [„cei născuţi din nou din apă şi din Duh, prin baia tainică a creării din nou, se unesc întru totul cu însuşi Dumnezeu, ca să devină una cu El“], ibid., III, 14, fol. 83v.

933 Ibid., fol. 135.

934 [fH opoLCooig] tolc; |3a7mcrap£voi<; ânoQQrjTCix; ngocrcpueTcu [„restabileşte asemănarea în mod tainic în cei botezaţi“], Despre participarea la Dumnezeu, Coisl. 99, fol. 22.

s-au îmbrăcat în Hristos, potrivit Sfântului Pavel (Gal., III, 27), fiind totodată fiii altor oameni după fire, se trag în chiţ) suprafiresc din Hristos, Care a biruit atât de bine firea încât El însuşi S-a întrupat, fără sământă, din Duhul Sfânt şi din Pururea Fecioara Maria şi a dăruit celor care cred în numele Său puterea de a deveni fiii lui Dumnezeu (În, 1, 12)."[935] Pasaje din Noul Testament vin astfel în mod firesc sub pana lui Palama pentru a-i contrazice pe cei care negau relaţiile organice şi suprafireşti stabilite de Mântuitorul între El însuşi şi mădularele Bisericii: aceste relaţii sunt de ordin esenţialmente mistic şi „depăşesc înţelegerea", după cum precizează Palama. Fiecare creştin este astfel chemat la o intimitate conştientă a întregii sale fiinţe cu Dumnezeu, Care a ieşit de bunăvoie din transcendenţa Sa pentru a. Se face „întru totul asemenea nouă, în afară de păcat".

O „MISTICĂ OBLIGATORIE"?

Aici se află temeiul a ceea ce unii au numit, cu o nuanţă de dispreţ, „mistica obligatorie" pe care isihaştii, începând de la Simeon Noul Teolog, ar fi propus-o ucenicilor lor, şi pe care Palama, la rândul său, o opune gnosticismului intelectualist al lui Varlaam: „Cunoaşterea supraraţională, afirmă el, este comună tuturor celor care au crezut în Hristos."[936] Mistica despre care este vorba aici nu este exaltarea unui sentimentalism firesc şi incontrolabil, aşa cum căutau să o prezinte criticii isihasmului, ci afirmarea caracterului suprafiresc şi universal al Mântuirii conferite de Botez. Dascălul isihast reproşează adversarilor săi tocmai faptul de a considera

---

935 Om. 57, ed. Oikonomos, p. 221; cf. Om. 1, col. 12AB.

936 7V., II, 3, § 66; τό μέγα εκείνο καί απόρρητον θέαμα, κοινόν βραβείόν ον τών ώς αληθώς χριστιανών απάντων, Epistolă către A tanasie al Cyzicului, Coisl. 98, fol. 5.

harul drept un fenomen natural, ca „raţiunea făpturilor raţionale” şi ca „viaţa celor vii” (Λόγος των Λογικών... ζωή των ζώντων), accesibil oricărei făpturi şi dizolvat de fapt într-un univers panteist: „Dacă este aşa, scrie Palama... toţi fiii lui Adam, cei răi şi cei buni, cei credincioşi şi cei necredincioşi, nu alcătuiesc decât un trup, trupul lui Hristos; potrivit Sfântului Pavel, ei sunt chiar Hristos... iar cei nebotezaţi se bucură de aceeaşi vrednicie ca şi cei botezaţi în Hristos”. Gândirea es[937]enţialistă şi în acelaşi timp nominalistă a lui Akindin nu admitea într-adevăr nicio prezenţă suprafirească şi vie a lui Dumnezeu însuşi în om; Dumnezeu fiind pentru el o esenţă, el nu putea concepe decât un singur mod al prezenţei dumnezeieşti – modul esenţial – atât în fire, cât şi în omul îndumnezeit. Tocmai acest panteism esenţialmente static provenit din filosofia greacă îl combate dascălul isihast la adversarii săi.

„NATURĂ” ŞI „HAR”.

De altfel, ne dă el însuşi precizările terminologice necesare pentru a-i înţelege gândirea despre natură şi har. Termenul „natură”.

(φύσις) se aplică tuturor fiinţelor create şi diferite de Dumnezeu: „Orice natură, scrie el, este cât se poate de departe de natura dumnezeiască şi îi este cu totul străină; dacă, într-adevăr, Dumnezeu este natură, toate celelalte fiinţe nu sunt, iar dacă fiecare fiinţă diferită de Dumnezeu este natură, El nu este, tot aşa cum El nu este o fiinţă,

937 Είτοίνυν τούθ’ ούτως έχει,... πάντες οιφύντες εξ Αδάμ, πονηροί τε καί αγαθοί, εύσεβείς τε καί δυσσεβείς, έ'ν είσί σώμα, καί τούτο Χριστού, μάλλον δε Χριστός αύτός, κατά την Παύλου φωνήν, καί μετά τών εις Χριστόν βαπτισαμένων οι μη βαπτισθέντες... την αύτήν... έχουσιν αξίαν, Contra lui Akindin, V, 21, Coisl. 98, fol. 135v; cf. Ibid., I, 7, fol. 38; V, 2, fol. 114v-115; V, 6, fol. 118v; V, 3, fol. 129.

dacă ceilalţi sunt."[938] Potrivit acestui pasaj, evident inspirat din Dionisie, natura se determină deci prin deosebirea sa de Dumnezeu. Cât despre termenul „har" (χάρις), Palama ştie că limba greacă îi dă diferite înţelesuri: „câteodată, scrie el, este numit har obiectul dăruit, dar alteori este chiar actul dăruirii; altă dată, niciunul din aceste sensuri nu se aplică termenului har, care desemnează ca să spunem aşa frumuseţea, aparenţa plăcută, podoaba şi strălucirea fiecărei naturi, şi în acest sens vorbim despre harul cuvintelor şi al conversaţiei...": ex[939]istă aşadar un „har al naturii" (ή χάρις τής φύσεως) diferit de „harul îndumnezeitor" (ή χάρις ή θεοποιός). Pa[940]lama acceptă, deci, ideea unui „har creat", dar aceasta nu înseamnă nicidecum că ar fi receptiv la ideea unui „supranatural creat" în sensul tomist al acestui termen: „supranatural" (ύπερφυές) nu poate desemna într-adevăr decât realitatea diferită în esenţă de făptură, viaţa dumnezeiască însăşi.

CEEA CE HARUL NU ESTE

O caracteristică esenţială a gândirii lui Palama este faptul că, la el, termenii „natură" şi „har" desemnează realităţi vii şi dinamice: aşa cum înainte de păcat firea omenească era în unire dinamică cu Dumnezeu, căci acesta era adevăratul său destin, voit de Creator, tot aşa,

---

938 Cap.fiz. 78, col. 1176B; despre originile patristice ale acestui înţeles al cuvântului „natură“, a se vedea G. FLOROVSKI, „Creatura şi caracterul creat" (în lb. rusă), în Pravoslavnaja Mysl, I, Paris, 1927, pp. 176-212.

939 Χάρις έσθ’ ότε μέν τό δωρεάν δίδόμενον καλείται πράγμα, ποτέ δε τό διδόσθαι τι δωρεάν· άλλοτε τούτων μέν ουδέτερον, αύτή δέ ώς αν ειποι τις ή καλλονή και εύπρέπεια καί αγλαΐα και λαμπρότης τής έκάστου φύσεως, καθ’ δ σημαινόμενον καί χάριν λόγων λέγομεν καί ομιλίας, Contra lui Akindin, III, 9, Coisl. 98, fol. 77.

940 Ibid.

după păcatul lui Adam, starea sa se caracterizează prin absenţa acestor relaţii, prin robia la diavol şi moartea drept consecinţă. Aceasta caută Palama să exprime atunci când descrie harul drept o „relaţie” (σχέσις), precizând că acest caracter relaţional al harului este „suprafiresc”, aşadar neasimilabil conceptului aristotelic de relaţie, care nu se poate aplica unei realităţi concrete; este aşadar σχέσις άσχετος[941]. Pentru a face un pas către adversarii săi, adepţii unui „har creat”, Palama este gata să analizeze la modul abstract efectele mântuirii şi să facă deosebirea între un „har creat”, adică frumuseţea cea dintâi a firii omeneşti create, restaurate de Hristos, şi „harul necreat şi îndumnezeitor”, dar cu condiţia să se admită că primul nu există fără cel de-al doilea, care este o realitate trăită, încă de aici, în Biserică. Ceea ce apără el întotdeauna este comuniunea cu Dumnezeul Cel viu, singurul mod de mântuire pentru om, iar ceea ce combate este concepţia mântuirii ca o îndreptare extrinsecă, care l-ar lăsa pe om să trăiască independent de Dumnezeu în afara „suprafirescului”. Căci, într-adevăr, nu acesta este planul lui Dumnezeu pentru om şi nu pentru aceasta S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, luând o fire întru totul asemenea cu a noastră: „a devenit om pentru ca noi să devenim Dumnezeu”. Harul nu este deci un „lucru” pe care Dumnezeu îl acordă firii fie pentru a-i „completa” lipsurile, fie doar pentru a o „îndreptăţi”, fie pentru a-i „adăuga” un suprafiresc creat, ci este viaţa dumnezeiască însăşi: Dumnezeu ne-a creat pentru a trăi în comuniune cu El, iar pentru că L-am părăsit, am căzut pradă stricăciunii şi morţii, de care ne izbăveşte botezul.[942]

---

941 7V., III, 1, § 29.

942 Om. 45, ed. OIKONOMOS, p. 40.

HAR CREAT ŞI HAR NECREAT

„Nu trebuie să ne mirăm, scrie Palama, că termenul de *har* se aplică atât la creat, cât şi la necreat; nu trebuie să ne mirăm că există un har creat şi un altul necreat. 37 În ce sens se poate aplica acelaşi termen, „hară, unor realităţi profund diferite? Am văzut că Palama era conştient de polivalenţa termenului; „tot ceea ce se revarsă de la Duhul către cei care au fost botezaţi în Duh, precizează el, potrivit Evangheliei harului, şi care au devenit întru totul duhovniceşti, provine de la Izvor: totul provine de acolo şi totul rămâne în el (έξ αυτής τε έστί καί έν αύτή). Originea comună este deci cea care determină şi termenul comun: oamenii „au primit prin harul lui Dumnezeu şi nu prin ei înşişi ceea ce au primit, căci Dumnezeu este singurul care nu posedă prin har aceste realităţi; termenul *har* desemnează aici faptul că acestea le-au fost dăruite (τό δέδοσθαι τούτοις δηλούντος ενταύθα τού τής χάριτος ονόματος)". „Dar, continuă el, nu totul este la fel în ceea ce ne dă Dumnezeu... Prin mijlocirea lui Iezechiel, Dumnezeu a spus: «Vă voi da inimă nouă şi duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră şi vă voi da inimă de carne» (Iezec., XXXVI, 26); şi: «Voi face să intre în voi duh» (Iezec., XXXVII, 5). Vezi deosebirea darurilor? Duhul nou şi inima cca. nouă sunt făpturi, este ceea ce Apostolul numeşte făptura cea nouă (II Cor., V, 17; Gal., VI, 15), pentru că a fost creată din nou şi înnoită prin venirea în trup a Celui care o zidise la începuturi; cât despre duhul dat inimii celei noi (τό δε τή καινή καρδία διδόμενον Πνεύμα τού Θεού), acesta este Duhul Sfânt". „Es[943]te un har creat şi un alt har necreat,

943 Τό μέν οϋν τίθεσθαι καί επί τού κτιστού καί επί τού άκτιστου τούνομα τής χάριτος, καί χάριν είναι μέν τινά κτιστήν, είναι δ' άλλην άκτιστον, θαυμαστόν ούδέν; Epistola către Atanasie, Coisl. 98, fol. 14.

scrie el în altă parte... dar cum darul pe care-l primesc sfinţii, prin care sunt îndumnezeiţi, nu este altul decât Dumnezeu însuşi, cum poţi tu spune că este vorba şi aici tot de un har creat?" Astfel,[944] trupul înviat al lui Hristos era creat, dar es[945]te evident că Dumnezeirea care-i dădea nemurirea era necreată.

SINERGIE

Pe calea pe care omul trebuie să o străbată de la starea căzută la unirea cu Dumnezeu, harul dumnezeiesc îl ajută să biruie stricăciunea, apoi să se depăşească pe sine şi, în cele din urmă, i-L arată pe Dumnezeu. Această „sinergie" a harului şi a strădaniei omeneşti este o axiomă evidentă pentru dascălul isihast. Efectul harului este de „a stabili şi a face să se pună în mişcare potrivit firii puterile lăuntrice ale sufletului şi trupului"[946]. Dar acesta nu este decât un aspect secundar al mântuirii noastre, al cărui scop este de a ne face să-L vedem pe Dumnezeu, adică să ne depăşim pe noi înşine. Palama reia doctrina platonică potrivit căreia mintea (νους) este partea alcătuirii umane care are prin fire capacitatea de a se depăşi[947], dar această

944 Έπεί τό Λαμβανόμενον τοίς άγίοις, αύτό τούτο καθ' δ θεοϋνται, ό θεός έστίν αυτός, πώς τούτ' αύτό κτιστή χάρις πάΛιν κατά σέ; Contra lui Akindin, III, 8, Coisl. 98, fol. 76V.

945 Ή τοίνυν τού Κυρίου άνάστασις πνευματική έστίν..., άΛΑ' ούκ άκτιστος άνάστασις έστίν, ούδ' αύτό τό άναστάν- τού γάρ κτιστού πεσόντος άνάστασις έστι, ταύτό δ' είπείν άνάκτισίς τε καί άνάπΛασις [„Aşadar, învierea lui Hristos este duhovnicească..., dar nu este o înviere necreată, precum nici cel înviat (trupul) (nu este necreat); căci învierea este a ceea ce este creat şi căzut, tocmai de aceea se numeşte creaţie nouă şi plăsmuire nouă"], Contra lui Akindin, V, 23, Coisl. 98, fol. 138.

946 Tr., I, 3, § 15.

947 Tr., II, 3, § 48; dascălul isihast preia, în legătură cu mintea, imaginea platonică a călăreţului care poate avea o viaţă independentă

capacitate nu este suficientă pentru a o face să ajungă la Dumnezeu. Mintea trebuie să fie schimbată prin har. împotriva lui Varlaam, care afirma că viziunea sfinţilor nu avea ca obiect decât „esenţa minţii”, el afirmă: „Văzându-se pe sine, se vede altul; nu contemplă doar altceva, nici doar propriul său chip, ci strălucirea întipărită pe propriul său chip de harul lui Dumnezeu; această strălucire sporeşte puterea pe care o are mintea de a se depăşi pe sine şi împlineşte unirea cu Cel mai Bun, Care e mai presus de orice înţelegere.”[948] Şi, pe de altă parte, aşa cum am subliniat mai sus, mintea nu este singura care primeşte harul, ci omul în întregime se bucură de acesta, „toate facultăţile şi puterile sufletului şi ale trupului”[949]. Omul ajunge atunci la ceea ce Sfântul Grigorie numeşte „stare dumnezeiască” (ἕξις θεία), rezultat al sinergiei (συνεργία) dintre har şi efortul omenesc, care se manifestă în „ascultarea poruncilor”: „Când vei avea în suflet starea dumnezeiască, atunci II vei avea cu adevărat pe Dumnezeu înăuntrul tău; iar adevărata stare dumnezeiască este iubirea faţă de Dumnezeu, şi aceasta nu se dobândeşte decât prin sfânta practicare a dumnezeieştilor porunci.”[950] Această „stare dumnezeiască” de care vorbeşte dascălul isihast este aşadar un progres continuu, din moment ce presupune, în veacul de acum, colaborarea omenească, prin care omul nu poate ajunge niciodată la desăvârşita asemănare cu „omul nou” apărut în noi prin harul botezului. Necesitatea „faptelor” este subliniată în permanenţă de Palama, în toate scrierile sale. Totuşi,

---

şi superioară celei a calului pe care-1 călăreşte {Om. 53, ed. OIKONOMOS, p. 175).

948 7r, II, 3, § 11.

949 7r, III, 3, § 12.

950 Tu II, 3, §77.

această „practicare a poruncilor” nu apare la el chiar ca o condiţie a harului, cât mai degrabă o colaborare necesară şi liberă a omului cu lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu: odată primit harul botezului, acesta, pentru a fi lucrător, trebuie să devină o realitate vie şi doar voinţa omenească îi poate conferi această calitate. Astfel, Palama, înscriindu-se în linia marii tradiţii patristice, respinge tentaţia messaliană şi pelaghiană de a considera dumnezeirea ca fiind cu putinţă de atins doar prin efortul uman, anume printr-o tehnică de rugăciune independentă de „fapte”. Unirea cu Dumnezeu, scrie Palama, „nu este rodul unei cauze sau al unei analogii, căci acestea depind de activitatea minţii, ci ea se produce prin lepădare de toate, fără a fi ea însăşi lepădarea. Căci dacă ar fi doar lepădare, ar depinde de noi, or, aceasta este învăţătura messalienilorc<46. Astfel, „noi nu putem vorbi deschis de credinţa şi de alipirea noastră la Hristos independent de puterea şi de sprijinul acordate; iar Domnul nostru Iisus Hristos, la rândul Său, nu va vorbi deschis în favoarea noastră în veacul ce va să fie... fără să fi aflat în purtarea noastră prilejul pentru această favoare”, e[951]a[952]ci „Dumnezeu ne-a creat liberi”. Nu[953] s-ar putea exprima mai limpede decât atât învăţătura Părinţilor greci despre sinergism, combinând necesitatea absolută a harului cu deplina responsabilitate umană pentru mântuire. Botezul este un „zălog” (dQQa3 cbv) pe care îl primim pentru a-l face să dea roade.[954]

DIVERSITATEA HARISMELOR

951 Tr., 1,3, §17.

952 Om. 25, col. 321D.

953 Αύτεξούσιοι ημείς παρά θεού γεγονότες , Om. 29, col. 369C; cf. Om. 63, ed. Oikonomos, p. 280; Om. 47, ibid., p. 60.

954 Om. 54, ed. Oikonomos, p. 190.

La teologii apuseni, dependenţi toţi, mai mult sau mai puţin, de scrierile augustiniene împotriva lui Pelagiu cu privire la botezul pruncilor, doctrina harului are cel mai adesea un caracter soteriologic. Omul are nevoie de har, căci nu se poate mântui singur... Tradiţia Părinţilor greci, stăruind asupra scopului ultim propus creştinului – îndumnezeirea – nu putea evita să aprofundeze sensul pasajelor pauline despre diversitatea harismelor, menţinând evident unitatea lor soteriologică. Palama, în măsura în care pune harul în relaţie cu efortul liber al omului către Dumnezeu, recunoaşte şi el că acest efort nu poate fi niciodată potrivit cu totalitatea darurilor pe care le presupune viaţa dumnezeiască devenită accesibilă în Hristos. „Ceea ce primim, scrie el, este întotdeauna doar o parte din ceea ce ne este dat: cel care primeşte energia divină nu o poate cuprinde pe toată”. Epi[955]fania dumnezeiască în Iisus Hristos este aşadar limitată de incapacitatea omenească de a o primi, d[956]a[957]r şi de varietatea infinită a căilor personale ale lui Dumnezeu. Una din caracteristicile esenţiale ale gândirii lui Palama este personalismul: „Domnul, scrie el, sălăşluieşte în oameni în moduri diferite şi variate, potrivit vredniciei şi purtării celor care II caută: într-un anumit feli. Se arată omului practic, în alt fel celui contemplativ, într-altul celui care are vederea; fanaticii II primesc într-un anumit fel, cei care au devenit deja dumnezei, într-altul. i52 Comentând pasajele din Epis*tola înt*â*ia căt*r*e Cor*i*nteni pri*vind darurile

955 7V., III, î9$ 9.

956 Despre lumina necreată, Palama scrie: τώ δε φωτί τούτω, κατά Λόγον των έντυγχανόντων μετρει την επιφάνειαν [„arătarea luminii acesteia se măsoară după raţiunea/puterea celor ce o primesc“], Contra luiAkindin, Π, 16, Coisl. 98, fol. 63.

957 Tr., III, L § 28.

Duhului, dascălul isihast scrie: „Cei care prorocesc, cei care vindecă, cei care au darul deosebirii duhurilor şi, în general, toţi cei care au primit pur şi simplu harul Duhului dumnezeiesc, fiecare are o harismă mai mare sau mai puţin mare în propriul lor domeniu. Astfel, Pavel îi mulţumeşte lui Dumnezeu pentru că vorbeşte în limbi mai mult decât ceilalţi (I Cor., XIV, 18), dar chiar şi cel care are mai puţin, are totuşi un dar de la Dumnezeu. Râvniţi, îndeamnă acelaşi Apostol, la darurile cele mai mari (I Cor., XII, 31): sunt aşadar şi unele mai mici. Şi într-adevăr... stea de stea se deosebeşte în strălucire (I Cor., XV, 41) ... fără ca asta să însemne că vreo stea ar fi cu totul lipsită de lumină."[958]

UNITATEA LUI DUMNEZEU

Oare această diversitate a darurilor harului rupe cumva unitatea mântuirii? Nicidecum, căci mântuirea este constituită în esenţă printr-o legătură refăcută cu Dumnezeul Cel viu prezent pe deplin în fiecare harismă. Harul mântuitor nu este un obiect divizibil, ci este Hristos însuşi, Care. Se dăruieşte pe deplin omului. Iată un pasaj caracteristic, pe care-l citãm aici, anticipând expunerea noastră cu privire la învăţătura palamită despre energiile dumnezeieşti: „Fiecare om care este vrednic este părtaş în chip diferit la marele dar al Duhului; el face aceasta prin analogie cu propria sa curăţie, contopindu-se în armonia acestei Frumuseţi. Dar chiar şi cel care nu posedă decât puţin şi într-un mod obscur, în comparaţie cu oamenii superiori... şi acela se uneşte cu întreaga lumină dumnezeiască, întrucât aceasta se distribuie fără a se împărţi asemenea corpurilor... Această lumină unică îi

958 Tr., II, 2, § 11.

aparţine cu adevărat lui Hristos Cel Unul”. Ea apar[959]ţine de asemenea Duhului care, şi El, apare întreg în manifestările Sale. Unicita[960]teamântuirii şi diversitatea harismelor sunt astfel păstrate într-o concepţie subiectivă a Mântuirii.

COMUNIUNEA CU NECREATUL

Aşadar, omul care a primit la botez „pârga” împărăţiei lui Dumnezeu nu primeşte doar o îndreptare extrinsecă, ci este altoit pe o realitate nouă: viaţa dumnezeiască şi veşnică a lui Hristos. Caracterul necreat al acestei vieţi noi i se pare cu atât mai evident lui Palama cu cât toţi Părinţii veacurilor al IV-lea şi al V-lea au afirmat, cu prilejul controverselor hristologice, ca argument esenţial împotriva arienilor şi nestorienilor, imposibilitatea de a dobândi mântuirea printr-un mijlocitor creat: dumnezeirea lui Hristos şi unirea ipostatică nu aveau, în ochii lor, un alt temei decât acest imperativ soteriologic. Originalitatea dascălului isihast constă în analiza pe care o face stării proprii omului nou, opunându-se umanismului varlaamit.

Comuniunea reală a omului cu Dumnezeu este, potrivit lui Palama, condiţia necesară a unei adevărate cunoaşteri. Am văzut mai înainte că dascălul isihast se opunea calabrezului în numele unei cunoaşteri suprafireşti

959 Δίαφόρως μεν οϋν των ήξκυμένων έκαστος μετέχει τής μεγαλοδωρεάς τού Πνεύματος, κατά την τής ιδίας καθαρότητος αναλογίαν, έναρμονίως προς έκεΐνο το κάλλος μορφούμενος· άλλα καί το μικρόν καί άμυδρόν έχων, ώς εν συγκρίσει τών ύπερτέρων..., διά τούτου προς όλον ένούται το θειότατον φως άμερίστως εκείνου καί ούκ ώς τά σώματα μεριζόμενου...· μόνον γάρ τούτο τού μόνου Χριστού , Contra luiAkindin, Ή, 6, Coisl. 98, fol. 74.

960 Αι έκάστης τών ενεργειών, όλον πάρεστικαί ενεργεί τό Πνεύμα τό άγιον [„In fiecare dintre lucrări, este prezent şi lucrează întreg Duhul Sfânt“], Om. 24, col. 313B.

accesibile doar creştinilor: această cunoaştere nu este decât un aspect al îndumnezeirii a cărei pregustare o primim încă din lumea aceasta. De la Mântuire, într-adevăr, omul nu mai este singur în faţa lui Dumnezeu, ci Dumnezeu însuşi S-a făcut accesibil omului pentru a-l însoţi în urcuşul său către Ziditor: „Duhul însuşi mărturiseşte împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu” (Rom., VIII, 16) şi „L-a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte” (Gal., IV, 6). Cunoaşterea creştină a lui Dumnezeu este aşadar esenţial diferită de cunoaşterea naturală, „prin făpturi”: aceasta vrea să spună Palama atunci când, în mai multe rânduri, opune „teologia” (θεολογία) „vederii” (θεοπτία) şi „contemplării” (θεωρία): „Teologia este tot atât de diferită de vederea lui Dumnezeu în lumină, tot atât de deosebită de conversaţia intimă cu Dumnezeu, pe cât cunoaşterea este diferită de posesie; a spune ceva despre Dumnezeu nu este acelaşi lucru cu a te întâlni cu Dumnezeu.”[961] Adevărata cunoaştere se deosebeşte deci de orice asimilare exterioară a adevărului: o anumită cunoaştere a lui Dumnezeu poate proveni din Scriptură[962], după cum se poate admite un adevăr dogmatic[963] şi mărturisi dreapta credinţă[964], dar nici acestea nu sunt decât mijloace pentru a ajunge la cunoaşterea imediată, la intimitatea cu Dumnezeu pe care ne-o prilejuieşte botezul. De fapt, nici nu este vorba de o cunoaştere: „Această

---

961 7V., I, 3, § 42 (text preluat aproape textual în Om. 53, ed. OIKONOMOS, pp. 169-170); cf. şi ^4 doua scrisoare către Varlaam, Coisl. 100, fol. 101; 7r., II, 3, § 49; Contra luiAkindin, IV, 4, Coisl. 98, fol. 107.

962 Tr., II, 3, § 18.

963 Tr., I, 3, § 48.

964 Tr., II, 3, § 40.

contemplare nu este o cunoaştere, scrie Palama; nu numai că nu trebuie considerată ca atare şi nu trebuie vorbit despre ea ca despre

O cunoaştere, dar nu este nici măcar cognoscibilă, dacă nu folosim aceşti termeni într-un mod impropriu şi echivoc; sau, mai curând, dacă li se dă un sens propriu, aceşti termeni dobândesc o valoare transcendentă; aşa că, nu numai că nu trebuie considerată ca o cunoaştere, ci, înainte de toate, ca fiind superioară oricărei cunoaşteri şi oricărei contemplări care ar ţine de cunoaştere, căci nimic nu depăşeşte sălăşluirea şi arătarea lui Dumnezeu în noi, nimic nu

I se aseamănă, nici măcar nu se apropie."[965] „O astfel de unire, scrie el în altă parte, este mai presus de orice cunoaştere, deşi prin metaforă o numim cunoaştere"[966]; şi tot „prin metaforă" sau „prin omonimie" anumiţi Părinţi i-au aplicat termenul de „înţelegere"[967]. Cu atât mai puţin e vorba de o „senzaţie"[968]. Doar trăirea este în măsură să-i dezvăluie adevărata natură.[969]

Se recunosc aici cu uşurinţă elementele contemplării care, de la Sfântul Grigorie de Nyssa şi Dionisie, au fost adoptate de toţi misticii Răsăritului creştin. La Palama însă această contemplare este înţeleasă într-un mod mai explicit hristocentric şi exprimată cu o mai mare grijă pentru fidelitatea faţă de Scriptură. Şi aici, dascălul isihast face un nou pas în teologia creştină pentru a depăşi platonismul din interior. Acest pas este deosebit de sensibil

---

965 Tr., II, 3, § 17.
966 Ibid., § 33.
967 Tr., II, 3, §§ 39, 47; I, 3, § 18; III, 2, § 14.
968 Tr., I, 3, §§ 18, 24, 27; II, 3, §§ 24-25; III, 1, §§ 11, 36.
969 Tr., III, 1, § 32; III, 3, § 3; I, 3, § 34.

atunci când Grigorie vorbeşte despre *apatheia* mistică.

LEPĂDAREA. ADEVĂRATUL SĂU SENS

Unirea cu Dumnezeu presupune lepădarea – şi se pot găsi la Palama numeroase citate din Dionisie în legătură cu aceasta –, dar această lepădare nu este un scop în sine: „Sfinţii resping greşeala celor care cred... că după lepădarea de toate nu mai rămâne decât deplina nelucrare, şi nu o nelucrare mai presus de orice lucrare”. Spi[970]ritualitatea creştină nu conduce la *nirvāṇa, ci* la o stare în care persoana, unită cu Dumnezeu, este restatornicită în ansamblul facultăţilor sale. Răspunzându-i lui Varlaam, care nega experienţele mistice pozitive ale monahilor sub pretext că „partea pătimaşă (to 7 ia Or) TIKOV) a sufletului” trebuia „să moară”, Palama scrie: „Învăţătura pe care am primit-o noi, filosofule, ne spune că nepătimirea nu constă în a face să moară partea pătimaşă, ci a o duce de la rău la bine, a o călăuzi, în însăşi constituţia sa, către cele dumnezeieşti... Pentru noi, omul nepătimitor este cel care nu mai are niciun obicei rău şi care este bogat în obiceiuri bune, cel care se califică prin virtuţile sale, aşa cum cei pătimaşi o fac prin plăcerile lor vinovate, cel care şi-a supus pofta irascibilă şi pe cea concupiscibilă – care alcătuiesc partea pătimaşă a sufletului – facultăţilor de cunoaştere, de judecată şi de raţionament... Căci reaua folosinţă a puterilor sufletului este cea care dă naştere patimilor ticăloase... dar dacă ne slujim de ele cum se cuvine, vom culege ca roadă cunoaşterea lui Dumnezeu prin cunoaşterea făpturilor, întrucât vom fi desluşit înţelesul duhovnicesc al făpturilor şi vom lucra virtuţile corespunzătoare cu ajutorul părţii pătimaşe a sufletului, care va lucra potrivit scopului pe

970 Tu I, 3, § 19.

care i l-a dat Dumnezeu când l-a zidit”. „Este evident, [971]continuă Palama, că am primit porunca de a ne răstigni trupul împreună cu patimile şi cu poftele (Gal., V, 24)”, dar „n-am primit-o ca să ne omorâm noi înşine, omorând orice lucrare a trupului şi orice putere a sufletului, ci ca să alungăm orice dorinţă şi orice faptă rea... mergând mereu înainte, cu bărbăţie, cum a făcut Lot când a ieşit din Sodoma... Oamenii nepătimaşi au partea pătimaşă a sufletului lor mereu vie şi lucrătoare spre bine şi nu o fac să moară”.[972]

Aceste pasaje sunt de ajuns pentru a îndepărta orice acuză de „chietism” adusă dascălului isihast! Printre argumentele găsite de Palama pentru a respinge predilecţia lui Varlaam pentru filosofii profani figurează într-adevăr eficacitatea misionară pe care Duhul o conferă celor care-L primesc. „Înţelepciunea apostolică a micului grup de oameni care o poseda a purtat în scurt timp întreaga lume până la cer, prinzând-o în legăturile Evangheliei, în timp ce astăzi, toţi înţelepţii la un loc, oricâtă râvnă şi perseverenţă ar avea, nu ar putea scoate nici măcar o părticică din lume din prăpastia nelegiuirii.”[973] Pe de altă parte, unirea dumnezeiască, diferită în esenţă de „cunoaşterea fiinţelor”, nu se opune acesteia, ci îi conferă o nouă valoare: „Contemplarea duhovnicească... este şi o cunoaştere adevărată şi autentică a fiinţelor... şi doar ea poate discerne ceea ce este cu adevărat bun şi folositor de ceea ce nu este”. Aspiraţ[974]ia la îndumnezeire nu constituie nicidecum,

971 Tu II, 2, § 19; cf. §§ 22, 23.
972 Ibid., § 23; cf. III, 7, § 36; III, 3, § 12 etc.
973 7r., II, ly § 7.
974 7r., I, 3, § 42; cf. 7r., II, 1, § 8; II, 3, §§ 17, 72.

pentru dascălul isihast, o respingere a lumii, ci o detaşare care să îngăduie creştinului să o înţeleagă mai bine pentru a o câştiga la Legea lui Hristos.

CREDINŢA

Diferită de orice cunoaştere şi de orice înţelegere naturală, unirea divină corespunde, potrivit lui Palama, noţiunii pauline de „credinţă", „Credinţa, scrie Palama, este superioară oricărei demonstraţii şi este asemenea principiului nedemonstrat al sfintei demonstraţii"[975]. Tot prin credinţă, apostolii au perceput dumnezeirea lui

Hristos pe Muntele Tabor[976]. În ampla expunere închinată credinţei în *Triade*, unde vedem caracterul profund biblic al gândirii sale[977], Palama identifică şi mai limpede „viziunea" cu credinţa: „Sfânta noastră credinţă, scrie el, este... o viziune a inimii noastre care depăşeşte orice senzaţie şi orice înţelegere, căci transcende toate facultăţile intelectuale ale sufletului nostru... Într-adevăr, cum vedem oare prin ea ceea ce ne este făgăduit pentru acel veac fără sfârşit care va să vie? Prin simţuri? Dar credinţa este încredinţarea celor nădăjduite; de aceea a adăugat Apostolul: dovedirea lucrurilor celor nevăzute (Evr. XI, 1). Nu este oare vreo facultate intelectuală pentru a vedea cele nădăjduite? Dar cum să fie, din moment ce acestea la inima omului nu s-au suit (I Cor., II, 9)?" „Să ne oprim tot asupra credinţei, continuă el, asupra dumnezeieştii şi fericitei contemplări pe care ea ne-o dăruieşte: credinţa, stâlp al puterii evanghelice, viaţă a Apostolilor, îndreptare a lui Avraam, credinţa, unde începe

975 ndorjc; ănobeiţecoc; kqelxtcov ml olov aQxf] tu; ăvanobeLKzoc; Legăc; ănodeiţecoc; f] moru; £cttl, Contra lui Akindin, VI, 1, Coisl. 98, fol. 149v.

976 Contra lui Akindin, V, 9, Coisl. 98, fol. 123v.

977 Tr.,11, 3, §§ 40-43.

astăzi şi unde ajunge toată dreptatea şi prin care cel drept va trăi (Rom., I, 17) ... credinţa, care izbăveşte întotdeauna neamul nostru de orice greşeală, care ne întăreşte în adevăr şi adevărul în noi, acest adevăr de care niciodată nimeni nu ne va îndepărta... Ce este această credinţă? Este o facultate firească sau suprafirească? Suprafirească, fără îndoială. Iată de ce nimeni nu poate merge la Tatăl, decât numai prin Fiul (Matei, XI, 27; Ioan, VI, 44, 65) care ne-a aşezat mai presus de noi înşine, care ne-a dăruit simplitatea îndumnezeitoare şi ne-a făcut să revenim la unitatea cu Tatăl". Cunoaşterea devenită accesibilă în Iisus Hristos este, aşadar, o realitate unică. „Orice nume i s-ar da – unire, vedere, simţire, cunoaştere, înţelegere, iluminare –, acesta nu i se aplică ei propriu-zis, sau îi aparţine doar ei". Termenul biblic[978] de „credinţă" este astfel singurul pe care dascălul isihast se încumetă să i-l aplice fără rezerve. A recurs de asemenea, pentru a o descrie, la conceptele pe care Scriptura şi Părinţii răsăriteni le popularizaseră înaintea lui: „vederea inimii", cea a „ochiulu[979]i dumnezeiesc", învăţătura des[980]pre cei „doi ochi ai sufletului" sau cea despre [981]„simţirea dumnezeiască". Pentru dascălu[982]l isihast, acestea sunt feluri diferite de a exprima o realitate unică: facultatea suprafirească pe care o au toţi creştinii de a-L cunoaşte pe Dumnezeu şi pe care sfinţii şi-o dezvoltă prin rugăciune şi „ascultarea poruncilor". Accentul original al lui Palama constă în respingerea constantă a oricărei interpretări

978 7V., II, 3, § 33.
979 Ibid., § 40.
980 Ibid., 2, § 23.
981 Ibid., 3, § 15.
982 7V., I, 3, § 20.

spiritualizante sau dualiste a învăţăturii despre „simţurile duhovniceşti”: pentru întreaga tradiţie evagriană, aceste simţuri constituie în esenţă o facultate a minţii, opusă trupului. Or, aşa cum am văzut în capitolul precedent, Palama preia esenţialul antropologiei sale de la Pseudo-Macarie şi consideră omul ca un întreg viu şi indivizibil: harul suprafiresc este acordat omului în întregul său, nu doar minţii. Dacă, aşa cum am văzut, „simţurile duhovniceşti” nu sunt nici „senzaţie”, nici „înţelegere”, ele presupun o stare activă a omului şi sunt opusul unei „nepătimiri” negative. Or, omul posedă minte şi simţuri care, preschimbate de har, participă şi ele la acest act suprem pentru care omul a fost creat şi care este unirea cu Dumnezeu.

„INTELIGIBILUL” ŞI „DUHOVNICESCUL”.

În ceea ce priveşte mintea, este de la sine înţeles că propria sa caracteristică este de a se „uni cu mintea dintâi” şi că, în omul născut din nou, ea revine la menirea pe care Dumnezeu i-a hărăzit-o.[983] Dar îndumnezeirea creştinului nu constă numai în mântuirea minţii. A fost într-adevăr una din ispitele tuturor autorilor creştini neoplatonizanţi, de a confunda *nous*-ul (νους) platonic cupneuma (πνεύμα) neotestamentară, paulină şi ioanică, ce nu se opune materiei (ύλη), ci „trupului” (σαρξ), şi anume creaţiei căzute în ansamblu. Unul dintre marile merite ale lui Palama este de a fi stabilit cu claritate perspectiva şi chiar terminologia biblică într-un domeniu în care dualismul platonic provocase, de la Origen încoace, multe neînţelegeri; πνεύμα şi πνευματικός sunt pentru el termeni care desemnează nu imaterialul, ci suprafirescul şi revelatul, în timp ce νους şi νοερός (sau νοητός)

983 Om. 3, col. 40B.

desemnează facultăţile înţelegătoare ale omului firesc. Astfel, vorbind despre viziunea Sfântului Ştefan – imagine pe care Sfântul Grigorie de Nyssa a introdus-o în literatura mistică creştină –, Palama întreabă: „În ce mod a avut Protomartirul această viziune, dacă nu vedea nici în mod inteligibil, nici sensibil, nici prin negaţie, dacă nu concepea cele dumnezeieşti nici prin deducţie, nici prin analogie? Aş cuteza să-ţi spun: duhovniceşte (πνευματικώς), aşa cum am spus despre cei care văd lumina curată, prin revelaţie."[984] „Duhul" şi nu mintea constituie singurul mijloc de a-L vedea pe Dumnezeu: „Pe Dumnezeu, nimeni, nici om, nici înger, nu L-a văzut vreodată (Ioan, 1, 18) şi nu-L va vedea niciodată, scrie el în alt loc, pentru că nu vede decât prin simţuri sau prin minte, ca înger sau ca om; dimpotrivă, cel care a devenit Duh şi care vede în Duh cum să nu contemple ceea ce este asemenea modului său de contemplare?"[985] Iată încă un pasaj la fel de clar: „Capacităţile senzitive şi înţelegătoare constituie modalităţi de cunoaştere a fiinţelor; ele sunt limitate de fiinţe şi manifestă Dumnezeirea pornind de la aceste fiinţe. Dar cei care nu posedă numai capacităţi de simţire şi de înţelegere, ci au dobândit şi harul duhovnicesc şi suprafiresc, nu vor fi limitaţi de fiinţe în cunoaşterea lor, ci vor cunoaşte şi duhovniceşte, mai presus de simţuri şi de înţelegere, că Duh este Dumnezeu, căci ei devin în întregime Dumnezeu şi cunosc pe Dumnezeu în Dumnezeu."[986] Astfel, venirea harului presupune o transformare a fiinţei umane, împărtăşirea cu viaţa

984 7V., I, 3, § 30.

985 Tr., II, 3, § 31; text preluat în Contra luiAkindin, IV, 6, Coisl. 98, fol. 101v.

986C elui Nevăzut să fie văzut (φ έθεάθη ό αθέατος)", Contra lui Akindin, IV, 15, Coisl. 98, fol. 108.

dumnezeiască, îndumnezeirea sa: suprafirescul nu este doar obiect al viziunii, ci este şi modalitatea acesteia. „Lumina duhovnicească, scrie Palama, nu este doar obiectul viziunii, ci este şi capacitatea de a vedea, nu este nici senzaţie, nici înţelegere, ci putere duhovnicească, distinctă, în transcendenţa sa, de toate facultăţile cognitive create.”[987]

TRANSFORMAREA CAPACITĂŢILOR SENZITIVE

În acest sens, termenul πνεύμα nu este deci legat de imaterialitate, ci de îndumnezeirea suprafirească: el se opune atât minţii, cât şi materiei, ambele create. În schimb, în măsura în care harul este acordat atât minţii, cât şi trupului, viziunea duhovnicească va fi atât intelectuală, cât şi trupească, în măsura în care inteligenţa şi trupul vor fi transformate de către Duhul. „Cu adevărat, omul în întregime se împărtăşeşte cu lumina dumnezeiască. Cel care a primit energia dumnezeiască... este în întregime asemenea unei lumini”. Dar[988] această totalitate a alcătuirii umane cuprinde şi trupul, şi simţurile. De aici rezultă această minune uimitoare, a cărei manifestare ne-o descrie Scriptura în Schimbarea la Faţă a lui Hristos: vederea unei lumini necreate de către ochi creaţi. „Această lumină, scrie Palama, nu este o lumină sensibilă, deşi Apostolii au fost consideraţi vrednici să o perceapă cu ochii lor”; şi adaugă următoarea rezervă: „Mulţumită altei puteri, care nu era cea a simţurilor”. Ace[989]astă viziune a avut loc, spune Sfântul Grigorie citându-l pe Sfântul Maxim, „printr-o transformare a

987 Tr. III, 2, § 14; cf. Contra lui Akindin, VIII, 10, Coisl. 98, fol. 189v—190.
988 Om. 53, ed. OIKONOMOS, p. 177; cf. Om. 34, col. 432C.
989 Tr, I, 3, § 28.

activităţii simţurilor lor, produsă în ei de Duhul”. Se[990] vede aici ceea ce deosebeşte gândirea palamită de messalianism: dascălul isihast nu afirma că poate exista „o vedere a lui Dumnezeu cu ochi trupeşti”, în măsura în care aceştia sunt limitaţi de capacităţile lor fireşti; cu toate acestea, el refuza să opună messalianismului dualismul antropologic al platonicienilor şi să restrângă lucrarea harului doar la inteligenţă. Oare, în ziua cea din urmă, trupul nu va învia? De ce să i se refuze în lumea aceasta participarea la viziune?[991]

La urma urmei, Palama apără întotdeauna realitatea întrupării, iar concepţia sa despre îndumnezeire se identifică cu doctrina Bisericii, Trup al lui Hristos. Pentru a-L vedea pe Dumnezeu, facultăţile create – fizice sau intelectuale – sunt insuficiente; pentru a ajunge la El, avem nevoie de calităţile Sale, de viaţa Sa, de „energia” Sa. Or, Fiul lui Dumnezeu a venit să unească chiar energia dumnezeiască, în Persoana Sa, cu energia umană, pentru a-i permite omului să se întoarcă la Tatăl. Iată de ce, aşa cum vom vedea în capitolul următor, hotărârile dogmatice de la 1351 sunt prezentate ca „o dezvoltare” a definiţiilor Sinodului al VI-lea Ecumenic privind cele două energii sau voinţe ale lui Hristos: hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul dă într-adevăr un temei patristic solid

---

990 Tr, II, 3, § 22; Sf. Maxim, Ambigua, PG, XCI, col. 1125D-1128A; cf. Tr, II, 3, § 25.

991 Ώφθη μέν έσθ’ ότε καί όφθαλμοϊς σώματος εκείνο τό φώς, άλλ’ ούχίτή κτίστη καί κατ’ αύτούς αισθητική δυνάμει, μετασκευασθεΐσιγάρ από Πνεύματος ώπταν τούτο γάρ αύτό τό σώμα καν τώ μέλλοντί αίώνι συνδιαίωνισεί..., άλλά πνευματικόν γεγονός [„Acea lumină este văzută şi cu ochii trupului, dar nu prin puterea lor creată şi sensibilă, ci sunt transfiguraţi de Duhul să o vadă; căci acest trup va fi împreună (cu sufletul) şi în veacul viitor..., dar făcut duhovnicesc“], Contra lui Akindin, III, 2, Coisl. 98, fol. 71.

gândirii lui Palama.

LUMINA: MIJLOC ŞI OBIECT AL VIZIUNII

Aşa cum am remarcat în mai multe texte, învăţătura palamită despre cunoaşterea lui Dumnezeu presupune îndumnezeirea omului, acordată încă din ziua botezului, ca pârgă (dQQa3 cov), şi realizată mai desăvârşit în viaţa duhovnicească. Pentru a-L vedea pe Dumnezeu, trebuie să dobândim „un ochi dumnezeiesc" şi să-L lăsăm pe Dumnezeu să se privească pe Sine în noi. Palama îl citează iarăşi pe Sfântul Maxim: „Sufletul devine Dumnezeu, fiind părtaş la harul dumnezeiesc, după ce-şi va fi oprit el însuşi orice lucrare a minţii şi a simţurilor, precum şi energiile naturale ale trupului, căci trupul este îndumnezeit în acelaşi timp cu el... Atunci numai Dumnezeu. Se arată în suflet şi în trup..." comentând astfel: „Dumnezeu este nevăzut făpturilor, dar nu este nevăzut Sieşi" şi El va fi Acela „Care va privi nu numai prin sufletul care este în noi, ci şi prin trupul nostru". Vorbim[992]d despre facultatea suprafirească pe care ne-o conferă prezenţa Duhului pentru a-L vedea pe Dumnezeu, Palama continuă: „Întrucât această facultate nu are alt mod de a acţiona, după ce a părăsit toate celelalte fiinţe, devine ea însăşi în întregime lumină şi se face asemenea cu ceea ce vede; ea se uneşte cu acesta fără amestecare, fiind lumină. Dacă el se priveşte pe sine, vede lumina; dacă priveşte obiectul vederii sale, tot lumină este, iar dacă priveşte mijlocul de care se foloseşte pentru a vedea, este iarăşi lumină; aici se află unirea: ca totul să fie una, astfel ca acela care vede să nu poată deosebi nici mijlocul, nici scopul, nici esenţa, ci să aibă doar conştiinţa de a fi lumină şi de a vedea o

992 7r., I, 3, § 37; Sf. Maxim, Cap. gnost., II, 88, PG, XC, 1168A.

lumină deosebită de toată făptura”. Sfinţii[993] sunt astfel „schimbaţi prin puterea Duhului; ei primesc o putere pe care nu o aveau mai înainte, devin Duh şi văd în Duhul”. Se ved[994]e limpede că ideea biblică potrivit căreia naşterea din nou de la botez dă omului puterea de „a fi Duh” (Ioan, III, 6) corespunde aici întocmai imaginii – tot biblică şi ea, dar mai răspândită în vocabularul mistic de tradiţie neoplatonică – a viziunii luminoase. Pentru Palama, aceste terminologii se referă la una şi aceeaşi realitate: cea a unirii divino-umane devenită accesibilă în Hristos. Pentru a descrie starea omului îndumnezeit, el îl urmează pe Sf. Maxim şi se referă la experienţa mistică a Apostolului Pavel (H Cor., XII, 2 ss): „Marele Pavel, scrie el, în timpul acelei răpiri minunate, mărturiseşte a nu şti ceea ce era. De văzut, se vedea, desigur. Cum?... Prin Duhul care săvârşise răpirea. Dar el însuşi ce era? Era neîndoielnic acel ceva prin care se unise, prin care se cunoştea pe sine şi prin care părăsise orice lucru... Pavel era deci Lumină şi Duh”. Şi totuşi, acea[995]stă viziune şi această îndumnezeire nu reprezintă nicidecum un mod de a-L „poseda” pe Dumnezeu, de a-L înţelege, de a-L supune legilor făpturilor create: chiar manifestându-Se, El rămâne în taina Sa. După ce vorbeşte despre viziunea lui Moise, Palama se întreabă: „Oare atunci nu se va mai putea spune că dumnezeiescul se află în taină? De ce nu? Într-adevăr, nu iese din taină, ci o împărtăşeşte celorlalţi, ascunzându-i

993 7r., II, 3, § 36; un pasaj foarte asemănător se regăseşte în Alte capete, Reg. Svec. gr. 43, fol. 168v.

994 Μετασκευασθέντες τή δυνάμει τού Πνεύματος και δύναμιν σχόντες ήν ού πρότερον είχον καί Πνεύμα γεγονότες καί εν Πνεύματι. όρώντες, Contra lui Akindin, IV, 16, Coisl. 98, fol. 109; cf. Cap.fiz. 75, col. 1173BC; Epistolă către Arsenie, Coisl. 99, fol. 122v.

995 7V., II, 3, § 37.

sub întunericul dumnezeiesc". „Iată tot ce po[996]ale fi mai dumnezeiesc şi mai extraordinar, exclamă el în alt loc: dacă sfinţii posedă înţelegerea lui Dumnezeu, o posedă într-un mod de neînţeles."[997]

Dascălul isihast vrea astfel să păstreze caracterul suprafiresc al harului îndumnezeitor, viaţa dumnezeiască însăşi, infinită şi necreată, care ni se arată şi *devine realmente a noastră*. Această taină dumnezeiască, în care Dumnezeu ne face să pătrundem, această unire pe care ne-o face accesibilă, este Taina Bisericii, Trup al lui Hristos. Nu există un alt mijloc de a-L „cunoaşte pe Dumnezeu în Dumnezeu" decât de a te altoi, prin naşterea din nou a botezului, pe Trupul Cuvântului întrupat. Într-adevăr, sfinţii sunt „cei care s-au născut din Dumnezeu prin Cuvântul după har, în Duhul (έκ τού Θεού δια τού Λόγου κατά χάριν έν Πνεύματι) şi care păstrează asemănarea cu Dumnezeu, Tatăl lor". Aceia sunt cu adevărat „Dumnezeu", „întrucât, în orice naştere, ceea ce este născut este identic cu Tatăl (ταύτόν τώ γεννώντι): ceea ce s-a născut din trup este trup. Iar ceea ce s-a născut din Duhul este Duh" (Ioan, III, 6) [998].

ÎNDUMNEZEIRE REALĂ

Această „identitate cu Tatăl" se exprimă la Palama în formule surprinzătoare, care i-au şocat pe adversarii săi. În esenţă, însă, concepţia sa este preluată de la Sfântul Maxim: omul „devine prin participare (μεθέξει) ceea ce Arhetipul este în calitate de cauză (κατ αίτιαν sau

---

996 Ibid., § 56; cf. § 66.

997 Tr., I, 3, § 17; cf. Om. 14, col. 168B.

998 Apologie, Coisl. 99, fol. 13—13v.

φύσει)»[999], devine „Dumnezeu prin har" (χάριτι sau θέσει) [1000]. Prin urmare, viaţa lui Dumnezeu devine propria sa viaţă, iar existenţa lui Dumnezeu, propria sa existenţă. Sfântul Maxim scrisese că „Dumnezeu şi sfinţii aveau una şi aceeaşi energie"[1001]; formula este frecvent preluată de Palama. „Sfinţii, scrie el, primesc într-un fel preafericit strălucirea lui Dumnezeu; ei şi Dumnezeul lor au aceeaşi strălucire, întrucât Maxim, înţelept în cele dumnezeieşti, spune că Dumnezeu şi sfinţii au una şi aceeaşi energie."[1002] Într-adevăr, nu numai că se bucură ei înşişi de prezenţa lui Dumnezeu, dar această prezenţă se manifestă, prin ei, celorlalţi. Îndumnezeirea nu este, deci, un dar individual făcut de Dumnezeu, ci constituie modul de a-L arăta pe Acesta lumii. „Sfinţii sunt părtaşi la Dumnezeu; nu numai că sunt părtaşi, dar 11 şi împărtăşesc celorlalţi... Ei nu doar trăiesc, ci dau viaţă, şi aceasta nu ţine de vreo însuşire creată". Tot[1003] astfel scrie şi despre lumina divină, că este „un dar al îndumnezeirii... un har al Duhului Sfânt, prin care Dumnezeu străluceşte prin mijlocirea sufletului şi trupului celor care sunt cu adevărat vrednici de aceasta". Iată a[1004]adevărata „asemănare" cu

999 Tr., I, 3, § 39; cf. Sf. Maxim, Opuse. teol. şi pot., PG, XCI, 33C; Amb., 1084C, 1345D etc.

1000 Tr., II, 3, § 52; cf. § 68; Tr., III, 1, § 25; THEOPHANE, col. 948C etc.

1001 Opuse. teol. şi pol., col. 12B, 33A; Ambigua, 1076BC.

1002 Μακαρίως πάσχουσιν οl άγιοι την τού θεού Λαμπρότητα καί μία Λαμπρότης έστίν αυτών καί τού θεού αυτών, ώς μίαν ενέργειαν τού Θεού καί τών αγίων ό... Μάξιμός φησι, Epistola către Gavras, Coisl. 99, fol. 86; cf. ibid., fol. 92; cf. Tr., III, 1, § 33.

1003 Οι άγιοι μετέχουσι θεού, μη μετέχοντες μόνον, άΛλά καί μεταδίδοντες..., καί μη ζώντες μόνον, αλλά καί ζωοποιούντες, ά κτιστής δυνάμεως ούκ έστιν, Desprepărtăşia cu Dumnezeu, Coisl. 99, fol. 26.

1004 Δώρον θεώσεως,... Πνεύματος άγιου χάρις, δι' ής μόνος ό θεός

Dumnezeu, să-L faci să se arate prin tine şi să săvârşeşti lucrările care Îi sunt proprii. Viaţa dumnezeiască, devenită moştenirea proprie întregii lor fiinţe, nu-i părăseşte pe sfinţi în clipa morţii lor, ci continuă să se manifeste chiar şi prin trupurile lor. Acesta este şi temeiul cultului sfintelor moaşte: „Slăveşte sfintele morminte ale sfinţilor, îndeamnă Sfântul Grigorie, şi rămăşiţele lor, dacă sunt, căci harul lui Dumnezeu nu le-a părăsit, tot aşa cum Dumnezeirea nu a părăsit preaiubitul Trup al lui Hristos, la moartea Sa de viaţă dătătoare”. Harul’s[1005]e manifestă şi în icoanele lor, ca în icoana lui Hristos. Sfinţii[1006] constituie, ca să spunem aşa, materia pe care o arde focul harului: Dumnezeu are nevoie de ei pentru a. Se manifesta aşa cum focul are nevoie de materie pentru a fi văzut limpede. „Suflet[1007]ul unit cu lumina chipului ceresc, scrie Palama citându-l pe Macarie, este iniţiat încă de acum, în ipostasul său, în cunoaşterea tainelor, în timp ce în ziua cea mare a învierii, trupul va fi iluminat şi el de către acelaşi chip ceresc al slavei”. „A spus[1008] în ipost*as*u*l său, co*m*en*tează Palama, ca nimeni să nu creadă că această iluminare provine din cunoaştere şi din concepte. Altfel [1009]spus, ipostasul omului duhovnicesc este alcătuit din trei părţi: harul Duhului ceresc, sufletul raţional şi trupul pământesc”. Termenu[1010]l ipostas *este ev*ident folosit aici într-un sens larg, pentru a

---

διά τε τής ψυχής και τού σώματος των ώς άΛηθώς ήξιωμένων φαίνεται., Contra lui Akindin, IV, 22, Coisl. 98, fol. 113.

1005 Decalog, col. 1093A.

1006 Ibid., col. 1092; Om. 25, col. 325A.

1007 Tr., I, 3, §8; III, 1, § 20.

1008 Macarie (parafrază la Simeon Metafrastul), De libertate mentis, 24, PG, XXXIV, 957B.

1009 Cf. Macarie-Simeon, ibid., 23.

1010 Tr., I, 3, § 43.

desemna existenţa însăşi a omului în care pătrunde harul. Am văzut că Palama respingea orice idee de îndumnezeire „cpucrci” [după fiinţă] care ne-ar face deofiinţă cu Dumnezeu: el vrea să spună doar că harul devine bunul permanent al celui îndumnezeit care, aşa cum am văzut, 11 contemplă pe Dumnezeu înăuntrul său. Astfel, Sfântul Grigorie se îndepărtează încă o dată de dualismul messalian, opunând puterea lui Hristos, care poate deveni intrinsecă omului, puterii demonului, care nu se poate ataşa definitiv de făptură.[1011][1012]

„NECREAŢI PRIN HAR”.

Puterea miraculoasă a sfinţilor – care este potenţial proprie tuturor celor botezaţi – este o putere necreată, altfel ar înceta să mai fie dumnezeiască şi ar deveni o simplă manifestare naturală: „Tot ceea ce se revarsă din Duhul, către cei care au fost botezaţi în El după Evanghelia harului şi au devenit oameni duhovniceşti, rămâne legat de Izvor, din care provine şi în care rămâne, în existenţa sa actuală şi anterioară/4107 Harul dumnezeiesc nu este deosebit de Dumnezeu, ci este viaţa dumnezeiască dăruită omului: acesta este temeiul învăţăturii palamite despre caracterul „de nedespărţit44 al fiinţei şi energiilor. Aşadar, în Iisus Hristos omul primeşte o viaţă necreată: „Pe cei care participă la energii şi lucrează în comuniune cu ele, Dumnezeu îi face dumnezei, fără început şi fără sfârşit, prin har.44108 Ideea că omul îndumnezeit devine „necreat prin har44 revine foarte des sub pana Sfântului Grigorie[1013], constituind chiar una din

---

1011 7V., I, 2, § 1; I, 3, § 2; II, 3, s 13.

1012 Τούς μετέχοντας αύτών καί ένεργούντας τή μετουσία κατ’ αύτάς, θεούς άπεργαζόμενον κατά χάριν, άνάρχους καί άτελευτήτους, Apologie, Coisl. 99, fol. 13.

1013 A treia scrisoare către Akindin, ed. MEYENDORFF, p. 579; Contra

dovezile esenţiale ale caracterului necreat al energiilor: „Darurile care ne fac să fim un singur trup – Trupul lui Hristos – şi un singur Duh cu Domnul (cf. I Cor., VI, 15 – 17) nu sunt create."[1014] În Hristos şi în cei botezaţi, este un singur Duh indivizibil, în care orice distincţie între creat şi necreat este inadmisibilă.

„CONCORPORALITATE".

Aceste formule teologice ale lui Palama nu sunt în fond decât o expresie a misticii hristocentrice şi sacramentale care, aşa cum am văzut, era principala justificare a spiritualităţii isihaste. Astfel, într-o omilie *Despre Taine*, în care se referă îndeosebi la Euharistie, arhiepiscopul Tesalonicului dezvoltă ideea paulină şi patristică a *concorporalităţii* (σύσσωμοι) creştinilor la Hristos. Şi o face într-un limbaj în care transpare nu numai profunda sa familiaritate cu scrierile neotestamentare, ci şi o autentică emoţie mistică. Chemându-şi păstoriţii la împărtăşanie, le aminteşte că ei trebuie „să fie cu Hristos nu numai un Duh, ci şi un Trup", că sunt „carne din carnea Sa şi oase din oasele Sale", şi că astfel este „unirea pe care ne-a dăruit-o prin mijlocirea acestei Pâini". „Hristos, continuă el, a devenit fratele nostru, împărtăşind trupul şi sângele nostru, şi astfel făcându-ni-Se părtaş... Ne-a legat şi ne-a potrivit cu Sine, aşa cum face mirele cu mireasa, devenind un singur trup cu noi, prin împărtăşirea cu acest Sânge; a devenit de asemenea tatăl nostru, prin dumnezeiescul botez car[1015]e ne conformează cu El şi ne

---

lui Akindin, I, 7, Coisl. 98, fol. 37v; III, 4, fol. 72 etc.

1014 Ούδ' εις έν σώμα, και Χριστού σώμα, ούδ' εις εν Πνεύμα μετά τού Κυρίου δωρεαί κτισταί, Contra lui Akindin, V, 24, Coisl. 98, fol. 142.

1015 Ideea „paternităţii" lui Hristos faţă de creştini este destul de neobişnuită în literatura patristică; una dintre concepţiile centrale ale mântuirii în Noul Testament este într-adevăr înfierea noastră de către

hrăneşte la propriul Său sân, aşa cum o mamă plină de duioşie o face cu pruncii săi... Veniţi, spune (Hristos), mâncaţi Trupul Meu, beţi Sângele Meu... pentru ca nu numai să fiţi după chipul lui Dumnezeu, ci să deveniţi dumnezei şi împăraţi veşnici şi cereşti, îmbrăcându-vă în Mine, împăratul şi Dumnezeul/4112

PARTICIPARE LA NATURA DUMNEZEIASCĂ

Devenind „veşnici44 şi „necreaţi44, creştinii nu sunt aşa prin ei înşişi, ci viaţa dumnezeiască, pe care o posedă doar prin har, este cea care le conferă aceste caracteristici. Se vede limpede aici că termenul „necreat44 desemnează, de fapt, întregul domeniu al „suprafirescului44: a fi „necreat44 nu înseamnă a înceta să fii creatură, ci a ajunge într-o situaţie diferită, a dobândi în mod gratuit o stare fundamental străină firii, iar această stare este viaţa dumnezeiască. Acest lucru îl susţine Palama de fiecare dată când vorbeşte despre dumnezeire, precizând că oamenii nu pot deveni „dumnezei44 decât prin har (θέσει sau χάριτι) şi nu prin fire (φύσει). Evident, nu ignora faimosul pasaj din 2 Pentru 1, 4„Ne-a hărăzit mari şi preţioase făgăduinţe, ca prin ele să vă faceţi *părtaşi dumnezeieştii* firi44 (θείας κοινωνοί φύσεως) – iar adversarii săi nu pierdeau prilejul de a-i opune acest text. Dar Palama le răspundea, pe bună dreptate, că nu se pune problema de a identifica termenul φύσις, în accepţiunea sa neotestamentară, cu conceptul patristic de ουσία: Apostolul voia doar să exprime *realitatea* participării

---

Dumnezeu Tatăl. Hristos poate fi văzut totuşi ca Tatăl noului neam provenit din botez în legătură cu doctrina paulină a celor doi Adam (cf. şi I Ioan, Π, 29: „Oricine face dreptate este născut din El“): este evident că în sensul acesta îl foloseşte Palama aici, urmând lui Pseudo-Macarie, din moment ce, fiind „Tatăl“ nostru, Hristos rămâne şi „Fratele“ nostru {Om. 1, col. 9A; Om. 3, col. 33D; Om. 10, col. 121D; Om. 47, ed.

noastre la viaţa proprie lui Dumnezeu; vorbeşte şi el de făgăduinţe „hărăzite"; aşadar, ceea ce exprimă prin termenul fire[1016] este harul sfinţitor şi îndumnezeitor, iar unii Părinţi l-au urmat uneori în acest sens: „Teologii, scrie Palama, aveau obiceiul de a numi *fire* şi *fiinţă* nu numai suprafiinţimea anonimă şi mai presus de orice nume, ci şi puterea producătoare de fiinţă şi toate proprietăţile naturale ale lui Dumnezeu."[1017] Pe de altă parte, adversarii lui Palama au citat adesea textele în care dascălul isihast vorbeşte despre sfinţii „necreaţi prin har", văzând în aceasta o dovadă a heterodoxiei sale. De fapt, chiar în domeniul vocabularului, Palama nu era un inovator: el folosea formulele Sfântului Maxim despre Melchisedec, devenit „fără început", şi despre Sfântul Pavel, care trăia „din viaţa dumnezeiască şi veşnică a Cuvântului care sălăşluia în el"[1018]. Citându-l pe acest mare mistic al sec. al VII-lea, Palama voia să exprime deplina realitate a mântuirii şi a îndumnezeirii săvârşite în Hristos: gândirea sa nu poate fi cu adevărat înţeleasă fără o constantă referire la contextul hristologic în care se exprimă. Considerate în afara acestui context, formulările sale sunt evident inexacte şi pot da naştere la neînţelegeri. Vom vedea de altfel că Palama avea să protesteze adesea împotriva felului în care-l judecau adversarii săi pornind de

---

1016 TheophanÈS, col. 933B; cf. V. Lossky, Théologie mystique, pp. 65-67.

1017 Ού γάρ την ανώνυμον μόνην καί ύπερώνυμον ύπερουσιότητα εκείνην φύσιν καί ουσίαν είώθασιν οί θεολόγοι καλεΐν, αλλά καί την ούσιοποιόν δύναμιν καί τα φυσικώς προσόντα τω θεώ πάντα, Contra lui Akindin, II, 14, Coisl. 98, fol. 59v; cf. Contra lui Gregoras, II, Coisl. 100, ff. 260v-261.

1018 Ambigua, PG, XCI, 1144BC; cf. Cent., V, 85, PG, XC, 1384D; citât de Palama în Tr., III, 3, § 8.

la unele expresii verbale, care pot fi cu uşurinţă greşit interpretate. Expresiile lui Palama privind caracterul „necreat” al sfinţilor nu figurează de altfel în hotărârile sinodale care au aprobat ansamblul doctrinei sale.

BISERICA

După cum am văzut, Palama justifica metoda corporală de rugăciune prin referire la mistica Trupului lui Hristos, şi tot în ecleziologie afla temeiul învăţăturii sale despre îndumnezeire. Într-adevăr, în Biserică intră Hristos în relaţii atât de intime cu noi încât transcend şi depăşesc toate relaţiile umane, chiar şi cele mai apropiate: Iisus este Mirele, Fratele, Tatăl, Maica... Creştinul nu mai are viaţă proprie, ci o dobândeşte pe cea a lui Hristos: viaţa dumnezeiască şi necreată. Aceasta îi posedă întreaga fiinţă şi îi conduce întreaga activitate. Biserica este concepută de Sfântul Grigorie ca o comunitate reală şi vizibilă: şi aici, ca şi până acum, este departe de orice spiritualism. Botezul ne determină să-l vedem pe Hristos nu numai în noi înşine, ci şi în fraţii noştri. Pur[1019]tându-l în sine pe Hristos, fiecare creştin îi poartă în sine pe toţi fraţii săi: atunci când faci bine unui creştin, îi faci bine lui Hristos şi întregii Biserici, căci „cine îi va despărţi pe cei care sunt una, după rugăciunea învăţătorului (Ioan, XVII, 21) şi uniţi cu Dumnezeul Cel unul, de către Cuvântul Cel unul în Unul şi acelaşi Duh?”. Ec[1020]leziologia comunitară al cărei promotor se face, urmând lui Teolipt al Filadelfiei, îi[1021] orientează propovăduirea către realismul sacramental: luând parte la Sfânta Liturghie, împărtăşindu-te cu Sfintele

---

1019 Este tema Om. 1, rostită la Tesalonic după războiul civil, col. 9A-12B; cf. Om. 57, ed. Oikonomos, pp. 217-222.

1020 Scrisoare către Dionisie, Coisl. 98, fol. 207; cf. Om. 53, ed. OIKONOMOS, p. 180; Om. 55, pp. 92-94.

1021 A se vedea Supra, p. 33.

Taine, îţi înnoieşti cu adevărat firea. De [1022]asemenea, Biserica-comunitate este depozitara Adevărului revelat: Dumnezeu „doreşte ca noi care ne-am născut din El prin har să rămânem nedespărţiţi de El şi unii de ceilalţi... Tot aşa cum limba pe care o vezi, căci este mădularul nostru, nu spune că dulcele este amar şi că amarul este dulce... tot aşa fiecare dintre noi, care ne numim creştini, este mădular al întregii Biserici: aşa că să nu spună nimic care nu este real şi pe care el nu-l recunoaşte ca fiind adevărul; căci altfel, nu ar fi decât un înşelător şi un duşman, nu un mădular”.[1023]

MAGISTERIUL SĂU

Păcatul ne îndepărtează într-adevăr de Biserică şi doar pocăinţa ne reconciliază cu aceasta[1024], iar păcatul împotriva adevărului este deosebit de grav. Nici măcar episcopii, investiţi cu magisteriul adevărului, nu scapă acestei reguli: dacă rămân credincioşi tradiţiei şi acţionează în acord cu întreaga Biserică[1025], dacă rămân în eparhiile lor[1026], atunci se află în adevăr. Dar dacă se

---

1022 Decalog, col. 1093C-1096A.

1023 Om. 54, ed. OIKONOMOS, p. 187.

1024 Ihid., p. 184.

1025 Atacându-1 pe Gregoras, Palama se prevalează de titlul său de episcop (εις των προέδρων τής εκκλησίας έστίν [„este unul dintre întâistătătorii Bisericii“]) precum şi de acordul întregii Biserici (κάκείνφ προσμαρτυρεί παρρησία πάσα ή του Χριστού έκκλησία [„Biserica lui Hristos mărturiseşte cu toată puterea de a vorbi şi aceea“]), Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 233v.

1026 Ii reproşează într-adevăr lui Ignatie al Antiohiei faptul că a publicat în afara eparhiei sale o hotărâre dogmatică separată, în loc să semneze textul Bisericii în care se afla şi cea a Constantinopolului (Refutaţia patnarhului Antiohiei, Coisl. 99, fol. 147v). Il vedem astfel pe Palama preluând tradiţia lui Atanasie I care luptase împotriva abuzurilor de acest fel (a se vedea Supra, p. 35).

îndepărtează de dreapta credinţă, îşi pierd nu numai magisteriul, ci şi calitatea de creştin[1027], iar anatemele lor nu mai au nicio valoare.[1028] Nu doar episcopii, ci

Biserici locale în întregime se pot îndepărta de adevăr. Palama aminteşte că, de-a lungul istoriei, toate au trecut prin aşa ceva (τό μέν ούν του ορθού διαπεσείν kolvov έγένετο ταΐς έκκλησίαις άπάσαις), dar că doar Biserica latină nu s-a întors încă la dreapta credinţă, „deşi este cea mai mare şi cea dintâi, şi ocupă, între scaunele patriarhale, poziţia cea mai înaltă” (καίτοι μεγίστης τε καί κορυφαίας ούσης καί των πατριαρχικών θρόνων έξοχου

1027 Despre Calecas şi Ignatie al Antiohiei scrie că, deşi îşi spun episcopi (ποιμένας εαυτούς καί άρχιποιμένας καλούντες καί ύπ’ άλλήλων καλούμενοι [„numiţi păstori şi arhipăstori (de Biserică) şi unii de alţii“]), adevărul nu este mai puţin independent de persoanele lor (μηδέ γάρ προσώποις τον χριστιανισμόν, άλλ’ αληθείς και ακρίβεια πίστεως χαρακτηρίζεσθαι μεμυήμεθα [„căci nici nu am fost învăţaţi să judecăm calitatea de a fi creştin după persoanele lor, ci după adevărul şi exactitatea credinţei“]), Refutaţiapatriarhului Antiohiei, Coisl. 99, fol. 144.

1028 Către Xeni, col. 1045BC.

περιωπής) [1029][1030]. Biserica, stâlp şi temelie a adevărului, „nu este însă mai puţin neclintită şi fermă din pricina aceasta, sprijinindu-se cu tărie pe cei care susţin adevărul; într-adevăr, cei care aparţin Bisericii lui Hristos sunt toţi în adevăr, iar cei care au părăsit o dată pentru totdeauna adevărul au părăsit şi Biserica ă127. Miracolul infailibilităţii ecleziastice se realizează astfel în întregul trup eclezial, adică rămâne în cele din urmă privilegiul exclusiv al lui Hristos, capul Bisericii care, acordând oamenilor harismele Duhului – îndeosebi magisteriul apostolic – de care toţi se pot arăta nevrednici, continuă să trăiască şi să se manifeste El însuşi în întregul Său Trup. Această

Biserică, Trup al lui Hristos, nu constituie de altfel doar o entitate sociologică sau geografică, din care ar face

---

1029 Tratat apodictic, II, Coisl. 100, fol. 34; papii de dinainte de schismă sunt deseori lăudaţi de Palama (Tratat apodictic, I, 26, ibid., fol. 16; Viaţa lui Petru, col. 1004BD). Pe de altă parte, recunoaşte în Sfântul Petru „corifeul şi temelia Bisericii“ (7V., ΠΙ, 1, § 36; Tratat apodictic, II, Coisl. 100, fol. 57; cf. 7r., II, 7, § 38; Π, 3, §§ 18, 29, 38; Om. 5, col. 69B; Om. 16, col. 208D; Om. 20, col. 272B; Om. 29, col. 356B-360B; CătreXeni, col. 1045C; Contra lui Akindin, V, 28, Coisl. 98, col. 147v), dar această recunoaştere a poziţiei lui Petru nu o reclama câtuşi de puţin pentru bizantini pe ea a succesiunii sale limitate doar la Biserica Romei; părerea cea mai răspândită, împărtăşită desigur şi de Palama, era că succesiunea lui Petru se perpetua în fiecare Biserică locală şi putea fi condiţionată de mărturisirea de credinţă ortodoxă a respectivei Biserici (a se vedea în legătură cu aceasta studiul nostru în limba rusă despre Apostolul Petru în teologia bizantină, în Pravoslavnaja Mysl, XI, 1957, pp. 139-157 (versiune engleză în S. Vladimir’s Quarterly, 1959, Summer issue); cf. şi Un mauvais théologien, pp. 63-64.

1030 [Ή εκκλησία] μένει μηδέν ήττον ασφαλής καί ακράδαντος, έστηριγμένη παγίως, οις έπεστήρικτ Ι ή αλήθεια, και γάρ οί τής τού Χριστού εκκλησίας, όλοι τής αλήθειας είσί, καί οι μή τής αλήθειας όντες καθάπαξ ούδέ τής τού Χριστού έκκλησίας είσί, Contra luiAkindin, 1,10, Coisl. 98, fol. 41ν.

parte doar cei vii, ci îi cuprinde şi pe îngeri, şi pe drepţii din toate timpurile.[1031] Această „recapitulare” a întregii creaţii este una din consecinţele întrupării.[1032]

Palama, în învăţătura sa despre îndumnezeire, a ridicat de altfel o problemă hristologică, ce îl opune adversarilor săi şi îl conduce la formulările dogmatice pe care le vom studia mai departe. Dacă sfinţii posedă împreună cu Hristos „o singură energică, dacă „devin necreaţia primind viaţa dumnezeiască, dacă trupurile şi sufletele lor fac lucrări care, după cuvântul Domnului însuşi, sunt „mai mană chiar decât cele făcute de El (Ioan, XIV, 12), se poate pune întrebarea dacă sfinţii nu se identifică pe deplin cu Dumnezeu, dacă omenitatea lor creată nu este absorbită de viaţa dumnezeiască. Aceasta este obiecţia pe care i-o făceau adversarii săi, negăsind însă nici ei altă soluţie decât participarea omului la fiinţa dumnezeiască, ceea ce, pentru Palama, reprezintă tocmai absorbirea totală a omenescului de către dumnezeiesc. Ajungem aici la problema însăşi a teologiei Sfântului Grigorie, asupra căreia vom reveni. Să ne mulţumim pentru moment să precizăm datele hristologice esenţiale care determină concepţia palamită despre îndumnezeire.

PROBLEMA HRISTOLOGICĂ

Pentru a apăra poziţiile nominaliste pe care le

1031 Εκκλησίαν δε όταν ειπω, καί την τών εξ ανθρώπων γεγονότων θεοφόρων όμήγυριν συμπεριβάλλω [„Când spun Biserică, includ şi ceata celor care, oameni fiind, au devenit purtători de Dumnezeu“], Contra lui Gregoras, II, Coisl. 100, fol. 244v.

1032 Τού δε αληθινού άπαστράπτοντος ήλιου τούτου, δια σαρκός ήμϊν ένδημήσαντος, ού μία έκκλησία γέγονεν αγγέλων καί ανθρώπων, τών ώς αληθώς πιστών; [„Acest soare al adevărului, care locuieşte în noi trupeşte, strâns la un loc, oare nu devine o singură Biserică a îngerilor şi a oamenilor, a celor drept-credincioşi?“], Contra lui Gregoras, III, Coisl. 100, fol. 272.

moştenise de la Varlaam, Akindin făcuse apel la un argument hristologic. Cum se poate spune, întreba el, ca participarea la Hristos să confere un har necreat, din moment ce omenitatea lui Iisus – la care participăm – era ea însăşi creată? A afirma contrariul înseamnă a cădea în monofizism.[1033] Pentru Akindin, ideea de „fire” era o noţiune statică, iar caracterul necreat aparţinând firii dumnezeieşti nu putea, în mod evident, să fie comunicat nici măcar prin participare. „Domnul, Unul din Sfânta Treime, scrie el într-un important pasaj hristologic inspirat de Calcedon, devenit om, a păstrat inalienabilă (άναΛΛοιωτον έτήρησε) şi nevăzută propria Sa dumnezeire; El nu şi-a transformat propria Sa fire în firea noastră, cu care S-a unit, şi nici firea pe care a luat-o nu a transformat-o în firea Sa, deşi a îndumnezeit-o; dimpotrivă, după unire, una a rămas necreată ca şi înainte, cealaltă creată, iar amândouă 11 alcătuiau pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, om şi Dumnezeu (εις ενός Ύίοϋ, θεού καί ανθρώπου, σαρκωθέντος συμπλήρωσιν); şi totuşi, dacă această transformare trebuia să aibă loc, n-ar fi trebuit să se realizeze în El? Cu atât mai mult (sălăşluind) în toţi ceilalţi, îşi păstrează inalienabilă demnitatea; şi aşa cum, fiind nestricăcios, nu. Se poate supune stricăciunii… tot astfel, când. Se lasă văzut de ochii trupeşti ai dumnezeieştilor săi privitori… El îmbracă un anumit aspect al acestor fiinţe (create) şi văzute (tivi μορφή των

1033 Άκτιστον τού Χριστού τό ανθρώπινον πάλαι τινές ώήθησαν γεγονέναί τη προς τον θεόν Λόγον ένώσει… Ακτιστιται. γάρ καί μονοφυσίται άναπεφώνηνται [„Unii de demult credeau că natura umană a lui Hristos este necreată, din cauza unirii cu Dumnezeu Cuvântul… Aceştia au fost numiţi aktistiţi şi monofiziţi“], Refutaţia scnsorii lui Palama, Monac. gr. 223, fol. 42v.

όντων τούτων καί όρωμένων)”. Această[1034] expunere, exactă din punct de vedere verbal, este totuşi incompletă în măsura în care nu ţine seama de „comunicarea însuşirilor”, definită de Leonţiu al Bizanţului şi de Sfântul Maxim Mărturisitorul, şi nu atribuie niciun conţinut real celor două referinţe pe care le-a făcut acestei comunicări: „deşi a îndumnezeit-o” şi „amândouă îl alcătuiesc pe Fiul lui Dumnezeul Or, aceasta este învăţătura Sfântului Chirii al Alexandriei despre „însuşirea” trupului de către Fiul lui Dumnezeu şi ideile Sfântului Maxim despre „comunicarea însuşirilor” care se află la baza concepţiei palamite despre îndumnezeire. Gândirea nominalistă a lui Varlaam şi a celorlalţi umanişti ai sec. al XIV-lea constituie, dimpotrivă, o revenire la nestorianism: omenitatea şi dumnezeirea, firi inalienabile şi de nepătruns una de către cealaltă, se află într-un raport pur exterior de juxtapunere; cât despre îndumnezeire şi har, ele constituie entităţi create, deci esenţial diferite de firea dumnezeiască, şi ţin de domeniul simbolurilor; participarea la Dumnezeu κατ ούσίαν, pe care o acceptă uneori, pentru a răspunde argumentelor lui Palama, îi conduce în schimb în mod necesar la monofizism. Aşadar, ceea ce Palama înţelege să apere, exprimând-o în termeni aproape întotdeauna preluaţi de la Sfântul Maxim Mărturisitorul, este poziţia ortodoxă, situată la distanţă egală de cele două principale erezii hristologice.

Această poziţie stăruie în esenţă asupra a două puncte:

1034 Contra lui Palama, II, Monac. gr. 223, fol. 163—163v; regăsim exact aceeaşi hristologie la Nichifor Gregoras {Ist. XXXIV = Carte dogmatică, V, PG, CXLEX, 400C) care, reproşându-i lui Palama că face să dispară omenitatea lui Hristos, îl asimilează iconoclaştilor {Ist., XXXV = Carte dogmatică, VI, col. 421D).

1° Omenitatea şi dumnezeirea sunt unite *în ipostasul* lui PIristos, Fiul lui Dumnezeu.

2° Harul sfinţitor şi îndumnezeitor ajunge cu adevărat la noi în virtutea „comunicării însuşirilor" pornind de la *omenitatea* lui Hristos, „izvor al îndumnezeirii", şi nu numai de la dumnezeirea Sa.

UNIREA IPOSTATICĂ ŞI UNIREA ENERGETICĂ

„Unirea ipostatică" a dumnezeirii şi a omenităţii în Iisus Hristos este temeiul însuşi al mântuirii, deci al îndumnezeirii; în Hristos, omenitatea a luat deja parte la viaţa necreată a lui Dumnezeu, pentru că „trupul" a devenit cu adevărat „trupul lui Dumnezeu". Akindin, „voind să arate că îndumnezeirea este creatură", „a îndrăznit să citeze ca exemplu îndumnezeirea (omenităţii) asumate de învăţător (την τοϋ δεσποτικοϋ προσλήμματος θέωσιν) şi să declare că şi ea era creată"[1035]. Viaţa acestei omenităţi a lui Hristos nu provenea ea oare de la ipostasul Fiului căruia îi aparţinea *la propriu*} Acesta este argumentul Sfântului Chirii al Alexandriei împotriva lui Nestorie: „Fiul lui Dumnezeu, scrie Palama, *este una* cu omenitatea pe care a îmbrăcat-o (εις έστί μετά του προσλήμματος), căci în ipostasul Său (καθ ύπόστασιν) EI S-a unit cu pârga oamenilor: de aceea I se aplică numele proprii care provin din omenitate şi El însuşi acordă acesteia propriile Sale nume (μεταλαμβάνει των έκεΐθεν κλήσεων: κάκείνη χαρίζεται τάς έαυτοϋ); cu toate acestea, nu este una cu fiecare om care primeşte harul, aşa cum este cu propria Sa omenitate: cu fiecare (creştin) este unit prin energie şi har (κατ ενέργειαν καί χάριν), şi nu prin ipostas; iată de ce este un singur Hristos, pentru că nu este decât un singur şi indivizibil ipostas al Cuvântului lui

1035 Epistola către Atanasie al Cyzicului, Coisl. 98, fol. 13.

Dumnezeu...”. Aş[1036]adar, viaţ*a Cuv*â*ntului era* cea care îndumnezeieşte firea omenească a lui Hristos şi tot această viaţă ne este accesibilă nouă în Hristos, căci altfel mântuirea noastră nu s-ar realiza. „Ce raport am mai avea noi cu Hristos, dacă El şi-a făcut un templu din pârga omenească fără să facă şi din noi templele dumnezeirii Sale?” „Du[1037]mnezeu în întregime S-a întrupat, chiar dacă nu toate ipostasurile dumnezeieşti au făcut-o; El a unit unul din cele trei ipostasuri cu amestecul nostru (τω ήμετέρω φυράματι), nu prin fiinţă, ci după ipostas; astfel, Dumnezeu în întregime îi îndumnezeieşte pe cei care sunt vrednici, unindu-Se cu ei nu după ipostas – aceasta îi aparţine doar lui Hristos –, nici după fiinţă... ci după o părticică a energiilor necreate şi dumnezeirii necreate (κατά βραχύ τι μέρος των άκτιστων ένεργειών καί τής άκτιστου θεότητος) ... fiind totodată prezent întreg în fiecare”. Palama resp[1038]inge cu indignare reproşul care i se aduce de a fi afirmat că omenitatea l*ui Hristos* era necreată; ar însemna[1039] să ignori deosebirea care există între unirea ipostatică şi unirea fiinţială: aceasta din urmă ar presupune un „amestec” (φυρμόν) al celor două firi în Hristos şi particip[1040]area tuturor la fiinţa dumnezeirii:

1036 Contra lui Akindin, III, 6, Coisl. 98, fol. 73v; cf. 7V., II, 3, § 21.

1037 Τι δε προς ημάς, εί ναόν έαυτώ κατεσκεύασεν εκείνος τήν εξ ανθρώπων απαρχήν, ημάς δ’ ούχί ναούς κατασκευάζει τής οικείας θεότητος, ibid, fol. 74ν.

1038 Contra lui Akindin, V, 26, Coisl. 98, fol. 145v; cf. ibid., III, 14, fol. 83v.

1039 „Cine dintre noi a spus vreodată că Trupul lui Hristos fusese schimbat într-o stare necreată, că devenise necreat prin fire?“, Contra lui Gregoras, III, Coisl. 100, fol. 267; cf. textul citat mai sus, p. 232, n. 40.

1040 Contra lui Akindin, V, 24, Coisl. 98, fol. 140v.

„Dacă darul îndumnezeitor, îndumnezeirea acordată sfinţilor... este fiinţa şi ipostasul dumnezeiesc, atunci toţi sfinţii sunt egali cu Hristos (ίσοι πάντες τώ Χριστώ) ” şi Dumnezeirea [1041]devine „multiipostatică”. Omenitatea pro[1042]prie lui Hristos a devenit aşadar „cerească nu prin fire, ci prin vrednicie (τώ άξιώματι) şi în virtutea unirii sale ipostatice cu Cuvântul lui Dumnezeu”. Astfel, în teo[1043]logia palamită se face o deosebire clară între unirea fiinţială (κατά φύσιν sau κατ ουσίαν), unirea ipostatică (καθ ύπόστασιν) şi unirea energetică (κατ ενέργειαν sau κατά χάριν): aceste trei moduri de unire constituie pentru el înainte de toate o necesitate hristologică.

„TRUPUL LUI DUMNEZEU”.

Dacă Hristos este singurul care şi-a unit în ipostasul Său dumnezeirea şi omenitatea, El împărtăşeşte tuturor creştinilor „energia” dumnezeiască – altfel spus, harul sfinţitor – al cărui izvor este. El poate face aceasta în măsura în care S-a făcut asemenea oamenilor, însuşindu-şi întreaga lor fire: aşadar, în calitate de Fiu al lui Dumnezeu făcut om ne face părtaşi la viaţa dumnezeiască.

Palama exprimă această realitate soteriologică în mistica Trupului lui Hristos care, pentru că este cu adevărat „Trupul lui Dumnezeu”, poate împărtăşi viaţa dumnezeiască: „Domnul, chiar şi ca om, poseda, întrucât le primise, energia dumnezeiască şi harul.”[1044] Trupul Său

---

1041 Ibid., I, 7, fol. 37; Epistola către Atanasie al Cyzicului, Coisl. 98, fol. 14.

1042 MuQLimocrTaTog, Contra lui Gregoras, IV, Coisl. 100, fol. 285; cf. Theophanes, col. 941A.

1043 Ibid., III, 5, fol. 72v—73; despre învăţătura foarte asemănătoare a Sfântului Maxim, a se vedea H. URS V. BALTHASAR, Liturghia cosmică, Paris, 1947, pp. 190-191.

1044 Eϊχε τοιγαροϋν καί ώς άνθρωπος είΛηφώς την θεϊαν ενέργειαν

îndumnezeit a primit şi împărtăşeşte slava veşnică a Dumnezeirii[1045]: ea este cea înfăţişată în icoane şi adorată în măsura în care manifestă Dumnezeirea lui Hristos[1046] şi tot ea este cea care ne este oferită în Taina Euharistiei. „Această pâine, scrie Palama, este într-adevăr că un văl între noi şi Taina Dumnezeirii (Evr., X, 20) şi, prin acest trup, comunitatea noastră (τό πολίτευμα ημών) este înălţată la ceruri; cu adevărat, acolo se află această Pâine (cf. Ioan, VI, 36 ss); iar noi pătrundem în adevărata Sfântă a Sfintelor prin jertfa curată a Trupului lui Hristos."[1047] Doctrina palamită a îndumnezeirii nu este astfel decât un aspect al ecleziologiei sale. Prin deosebirile pe care le stabileşte, ea evită diferitele capcane de care s-au împiedicat pe de o parte messalienii – aceşti pelagieni ai Răsăritului – şi pe de alta, umaniştii. Unindu-se pe deplin cu omul, Dumnezeu rămâne inabordabil în fiinţa Sa: unirea neamestecată a celor două *firi* nu s-a realizat decât în ipostasul Fiului lui Dumnezeu făcut om; dar, altoindu-se sacramental pe Persoana Sa, oamenii pot participa la viaţa dumnezeiască într-un fel şi real, dar şi deosebit de unirea după fiinţă: aceasta, într-adevăr, i-ar face „egali cu Hristos", ar înmulţi la nesfârşit numărul ipostasurilor dumnezeieşti, ar desfiinţa orice distanţă între Creator şi făpturile create, ar transforma un act al voii Dumnezeului Celui viu (ενέργεια) într-o proprietate necesară a unei fiinţe impersonale şi, în sfârşit, ar absorbi orice activitate proprie a omului în Absolutul dumnezeiesc.

O TEOLOGIE A ISTORIEI: SIMBOLURI ŞI

καί χάριν ό Κύριος, Contra lui Akindin, III, 7, Coisl. 98, fol. 75.

1045 7V., II, 3, § 20; expresii identice în Contra lui Gregoras, IV, CoisL 100, fol. 275 şi în Contra lui Akindin, II, 8, Coisl. 98, fol. 50v.

1046 Decalog, col. 1092; Contra lui Akindin, III, 15, Coisl. 98, fol. 85.

1047 Om. 56, ed. OIKONOMOS, p. 205.

REALITATE

TIMP LINIAR ŞI TIMP CICLIC

Am văzut mai înainte că gândirea palamită se întemeia pe o antropologie diametral opusă dualismului platonician: viaţa suprafirească, pentru marele teolog bizantin, este accesibilă omului în întregul său, definindu-se prin restabilirea ierarhiei primare, în cadrul căreia spiritul îşi exercită dominaţia asupra trupului, ceea ce nu echivalează însă nicidecum cu o dezîntrupare. Această antropologie biblică, al cărei apărător s-a făcut Palama, este strâns legată de concepţia scripturistică despre istorie şi timp. „Trebuie plecat de la acest adevăr fundamental, scrie O. Cullmann, că pentru creştinismul primar, ca şi pentru iudaism şi pentru religia iraniană, expresia simbolică a timpului este *linia ascendentă*, în timp ce pentru elenism este *cercul*... Grecii nu puteau concepe că izbăvirea poate rezulta dintr-un act dumnezeiesc săvârşit în istoria temporală. Pentru ei, izbăvirea constă în faptul că noi trecem de la existenţa noastră din lumea aceasta, legată de ciclul timpului, în viaţa de dincolo, în afara timpului şi întotdeauna accesibilă. Reprezentarea grecească a fericirii este aşadar spaţială, definită prin opoziţia dintre aici *şi* dinc*olo, nu* este temporală, definită prin opoziţia dintre prezent şi viitor... În propovăduirea creştină primară, dimpotrivă, concepţia despre mântuire este strict temporală şi corespunde concepţiei liniare a timpului, aşa cum o găsim în Scriptură”. Această[1048] concepţie scripturistică a timpului străbate întreaga gândire a lui Palama, fiind totodată evident că viitorul eshatologic constituie pentru el o realitate deja prezentă, pe deplin anticipată în Biserică, şi prin urmare în

1048 Christ et le temps, Neuchâtel-Paris, 1947, pp. 36-37.

experienţa duhovnicească a creştinilor.

INTERVENŢIA LUI DUMNEZEU ÎN ISTORIE

Revenind la principiile fundamentale ale filosofiei antice, umaniştii bizantini, adversarii lui Palama, adoptaseră, măcar parţial, concepţia grecească despre un univers închis. Întruparea nu ocupa de fapt niciun loc real în acest univers, ei având tendinţa de a-i interpreta consecinţele – tainele Bisericii, cunoaşterea lui Dumnezeu – într-un sens simbolic. Aşa cum vom vedea, un anumit număr de argumente în favoarea tezei lor le vor găsi în învăţătura celui pe care Palama însuşi nu ezita să-l numească „Marele Dionisie”... În ceea ce-l priveşte pe dascălul isihast, întreaga sa învăţătură era dominată de afirmarea esenţială a intervenţiei lui Dumnezeu în istorie prin întruparea Fiului Său, pornind de la care nu se mai poate vorbi la modul absolut de „incognoscibilitatea” dumnezeiască, ci trebuie ţinut seama de schimbarea pe care Dumnezeu însuşi a făcut-o să intervină în relaţiile sale cu omul, revelându-Se acestuia printr-un act al atotputerniciei Sale. Această schimbare fundamentală o refuza „filosoful” Varlaam, limitând cunoaşterea lui Dumnezeu doar la percepţia indirectă, „prin făpturi”: „Filosoful, scrie Palama despre el, ne-a învăţat... că el consideră cunoaşterea prin făpturi ca fiind cea mai desăvârşită vedere a lui Dumnezeu, spunând că orice om o are din belşug, cu condiţia să cunoască toate cele văzute ale lumii şi toate puterile ascunse”. Prin urmare, este de ajuns ca omul să aprofundeze cunoaşterea „ştiinţifică” a făpturilor pentru a-L vedea pe Dumnezeu! Această vedere n-ar depinde aşadar decât de simpla strădanie omenească, nu şi-ar avea izvorul în har; „şi totuşi, noi toţi L-am cunoscut pe Fiul prin Glasul Tatălui, care ne vestea din ceruri această învăţătură (Mat., III, 16 – 17), iar Duhul

Sfânt însuşi, însăşi lumina negrăită, ne-a arătat că Acesta este cu adevărat Fiul cel iubit al Tatălui, iar Fiul însuşi ne-a arătat numele Tatălui şi ne-a făgăduit, înălţându-Se la cer, că ne va trimite Duhul Sfânt ca să fie cu noi în veac (Ioan, XIV, 16); şi Duhul Sfânt însuşi S-a pogorât, a sălăşluit în noi, ne-a vestit şi ne-a călăuzit la tot adevărul (cf. Ioan, XVI, 13)". „Dacă [1049]îndumnezeirea, mai scrie dascălul isihast, nu este decât o stare a firii raţionale... dacă Hristos venind în lume nu le-a dat puterea de a deveni fii ai lui Dumnezeu doar acelora care cred în numele Său (Ioan, I, 12), atunci îndumnezeirea aparţinea tuturor neamurilor, chiar dinainte de venirea Sa". „Înainte de[1050] întruparea Cuvântului, scrie el în Capete fizic*e, împ*ă*răţia* cerurilor era departe de noi, cât este de departe cerul de pământ (cf. Ps., Cil, 11); dar atunci când împăratul ceresc a venit să sălăşluiască printre noi, când a binevoit să se unească cu noi, atunci împărăţia cerurilor s-a apropiat de noi toţi". A afirma du[1051]pă întrupare că Dumnezeu rămâne necunoscut omului sau că actele Sale nu ne pun în legătură cu realitatea însăşi a vieţii Sale necreate înseamnă a desfiinţa taina creştină, „a refuza împărăţia care atunci, în ziua Schimbării la Faţă, a venit cu putere, după cuvântul Domnului (Marcu, IX, l)".[1052]

SIMBOLISMUL VARLAAMIT

Această realitate creştină, întemeiată pe un fapt istoric care a răsturnat condiţiile fireşti ale cunoaşterii lui Dumnezeu, este argumentul esenţial al lui Palama

---

1049 7r., II, 3, § 67.

1050 7V., III, 7, § 30; dascălul isihast dezvoltă frecvent în predicile sale tema istoriei mântuirii; a se vedea în special Om. 36, col. 452AC; Om. 54, ed. OIKONOMOS, p. 181; Om. 58, ibid., pp. 227-230.

1051 Cap.fiz., 56, col. 1161C.

1052 Contra lui Akindin, II, 15, Coisl. 98, fol. 61.

împotriva nominalismului adversarilor săi. Am văzut mai înainte că toată controversa cu Varlaam avea la origine reticenţa filosofului calabrez în faţa oricărei concepţii suprafireşti a cunoaşterii lui Dumnezeu. Această cunoaştere, după părerea lui, nu se putea deosebi fundamental de înţelegerea firească a făpturilor. Rezulta, deci, că pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu, omul trebuia să contemple creaţia şi, prin deducţie, să ajungă la Cauza dintâi; Varlaam şi emulii săi nu ar fi putut totuşi să fie consideraţi mult timp în Bizanţ ortodocşi autentici, dacă nu ar fi admis că venirea lui Hristos şi realitatea eclezială oferiseră noi mijloace de cunoaştere; recunoşteau aşadar că tainele Bisericii, trăirea mistică a sfinţilor şi teofaniile minunate legate de întrupare ne puneau în contact cu realităţile dumnezeieşti, dar *doar în calitate de simboluri inteligibile*. Puteau de altfel să facă apel, mai ales în ceea ce priveşte Euharistia, la autoritatea lui Dionisie, care şi el „depăşise orizonturile realismului sacramental şi făcuse chiar din acest realism simbolul unirii inteligibile pe care trebuie s-o iniţieze şi s-o promoveze”[1053]. Varlaam, chiar dacă pare a nu fi abordat niciodată în mod direct chestiunea tainelor, susţinea cu tărie ideea platoniciană că facultatea imaginativă (to cpavxaa TIKOV) era singura legătură posibilă între dumnezeiesc şi trup[1054] şi că unirea cu Dumnezeu nu putea fi, la urma urmei, decât mentală sau simbolică. Astfel, lumina pe care ucenicii au văzut-o pe Tabor ar fi „o lumină sensibilă şi vizibilă prin mijlocirea aerului, care a apărut atunci pentru a produce uimire şi a dispărut de îndată şi pe care o numim dumnezeire în

1053 R. ROQUES, Uunivers dionysien, p. 270.
1054 Epist., IV, ed. Schiro, p. 315.

calitate de simbol al dumnezeirii"[1055]; dacă se refuză această ultimă interpretare prea materială, calabrezul nu vede altă posibilitate decât să considere lumina ca fiind „imaginară ((pavxacrTOV) "[1056], iar în cazul acesta este vorba de o vedere „inferioară înţelegerii" (xelqcov vor] crcoe) [1057]. Şi în cultul Bisericii, Varlaam nu vedea decât un mijloc simbolic de a ajunge la „arhetipurile imateriale"[1058]. Aşadar, filosoful calabrez era în toate punctele discipolul lui Dionisie, pe care-l citează din abundenţă, iar atunci când Palama îi reproşează adversarului că-şi preia simbolismul din „ştiinţele elenice"[1059], el îl atacă de fapt pe Areopagitul însuşi. Vom vedea mai departe în ce sens va accepta Palama să folosească cuvântul „simbol" şi să-l aplice realităţilor creştine.

UMBRE ŞI „TYPURI CORPORALE".

Antipalamiţii ulteriori, Akindin şi Nichifor Gregoras, au adoptat simbolismul lui Varlaam. Pentru Akindin, orice viziune a apostolilor sau a prorocilor era necesarmente simbolică[1060]; îngerii înşişi, în Vechiul sau în Noul Testament, nu au putut fi contemplaţi decât simbolic[1061];

1055 Citat de Palama în 7r., III, 1, § 10.

1056 Alt text citat de Palama în Tr., II, 3, § 61; cf. Tr., I, 3, §, 6; Tr., II, i, § 6 etc.

1057 Citat ibid., § 58.

1058 Palama, Tr., II, 1, § 9.

1059 Ibidem.

1060 Συμβολικώς έώρων ή ότιωσούν άλλως σωματική) τώ είδει. [„Contemplând în mod simbolic sau în oarecare alt fel chipul material"], Contra lui Palama, II, Monac. gr. 233, fol. 107; cf. Τυπούμενον ή τυποΰντα τό ηγεμονικόν ή φανταστικόν τών όρώντων [„Facultatea raţională sau fantezia celor ce contemplă este întipărită sau întipăreşte"], ibid., IV, fol. 183.

1061 Και τούς αγγέλους συμβολικώς έώρων οι μεγάλοι πατέρες καί οι τού πάλαι νόμου καί οί τής ύστερον χάριτος [„Marii Părinţi, atât cei ai

cât despre arătările lui Dumnezeu despre care ne vorbeşte Evanghelia, acestea nu au putut avea loc decât printr-un intermediar trupesc, un typ sau o apariţie simbolică, cum ar fi focul, lumina, norul sau porumbelul.[1062] Aceste simboluri şi aceste typuri sunt, evident, create, afirma Akindin, iar Palama şi ucenicii săi se închină unor creaturi.[1063] Aceleaşi idei se regăsesc sub pana lui Nichifor Gregoras: „Este vorba de o dogmă universală a Bisericii, scrie el, pe care am primit-o de la Domnul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos şi de la ucenicii Săi: pe Dumnezeu nu este cu putinţă a-L vedea decât prin mijlocirea unor simboluri şi typuri corporale."[1064] Lumina de pe Tabor era, aşadar, după părerea lui, „o arătare typologică şi simbolică a Dumnezeirii necreate"[1065]. Vederea faţă către faţă nu poate fi decât întrezărită ca o umbră sau ca o făgăduinţă enigmatică (CTKLayoacpcia-Sal. ev *knayytăiaic*, aiviypa Tcb & r) CFL) [1066].

Ne-am oprit mai mult asupra acestor texte antipalamite, cărora le-am putea adăuga cu uşurinţă multe altele, doar pentru a scoate mai bine în evidenţă pericolul pe care-l prezenta pentru creştinismul bizantin teologia nominalistă, a cărei influenţă se exercita pe atunci în cele mai diverse aspecte ale vieţii religioase şi intelectuale. În

---

legii vechi, cât şi cei ai harului de pe urmă i-au contemplat în mod simbolic pe îngeri"], ibid., fol. 108.

1062 Διά σώματος ή σωματικού γε τού καί συμβολικού τύπου καί σχήματος, οίον ή πυρός ή φωτός ή νεφέλης ή περιστεράς [„prin trup, sau prin apariţie materială şi simbolică, şi prin figuri? in chip de foc, sau lumină, sau nor, sau porumbel"], ibid., fol. 109.

1063 Ibid., fol. 185 şi passim.

1064 Hist., XXXIII, PG, CXLIX, col. 357AB; cf. col. 377BC.

1065 Ibid., col. 373C.

1066 Ibid., col. 381B.

domeniul artei, ca şi în cel al gândirii religioase, a apărut o înclinaţie pentru simbolism care, chiar dacă era una din trăsăturile esenţiale ale faimoasei „Renaşteri a Paleologiloră, nu leza mai puţin doctrina tradiţională – şi realistă – a sfintelor icoane; sinodul *în Trullo* (canon 82) interzisese odinioară ca Hristos să fie înfăţişat în chip de miel, afirmând că, după întrupare, creştinii nu mai aveau nevoie de simboluri şi „umbre1”, din moment ce li se arătase Realitatea însăşi. Dar în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, arta bizantină a cunoscut o asemenea înflorire a simbolismului încât este cu neputinţă să nu vedem aici un efect al Renaşterii umaniste.[1067] La rândul lor, unii teologi duceau până la ultimele consecinţe premisele lui Dionisie, ajungând să scrie tratate întregi pentru a demonstra caracterul pur simbolic al Euharistiei.[1068] Era vorba deci de o mişcare foarte asemănătoare celei iscate în Apus de gândirea lui William Ockham şi care a avut drept unul din rezultate reforma protestantă.

DIONISIE

Acestui tip de gândire i se opune Palama, refuzând să conceapă relaţiile divino-umane de după întrupare în cadrul unui univers dualist, în sânul căruia un „dincolo” rămâne „spaţial” inabordabil pentru un „aici” material şi nu se descoperă acestuia decât prin mijlocirea simbolurilor create. Dascălul isihast se loveşte însă mereu de citatele

---

1067 A se vedea în legătură cu aceasta studiul nostru despre: „La Sagesse divine dans l’art de tradition byzantine", în Cahiers archéologiques, X, 1959.

1068 Este cazul de pildă al lui Teofan al Niceei, un episcop de la sfârşitul sec. al XIV-lea, ucenic al lui Filotei al Constantinopolului şi, nominal, palamit, aşa cum erai obligat să fii după sinodul de la 1351. Ne propunem să studiem cu alt prilej tratatele sale inedite, care se află în Paris. gr. 1249.

din Dionisie pe care le invocă adversarii săi... Slujindu-se el însuşi în mod constant de Areopagit, căruia îi aplică, asemenea Sfântului Maxim, un corectiv hristologic, Palama ajunge să i se opună într-un mod atât de evident, încât se vede nevoit să recurgă la o exegeză forţată şi artificială pentru a nu leza o autoritate atât de venerabilă ca Dionisie. De fapt, corectivul hristologic palamit modifică total structura gândirii dionisiene. Aşa se întâmplă, de pildă, cu doctrina despre ierarhii. Se [1069]ştie că, pentru Dionisie, ordinea ierarhiilor constituie intermediarul necesar şi universal al transmiterii πρόοδος dumnezeieşti; „I[1070]Iisus însuşi, Cauză mai presus de fiinţă a fiinţelor care vieţuiesc dincolo de ceruri, binevoind ca, fără schimbare în firea proprie, să ia formă omenească, nu a părăsit nicidecum ordinea desăvârşită pe care El însuşi o instituise şi o alesese pentru neamul omenesc, ci S-a supus de bunăvoie formelor transmise de către îngeri din partea lui Dumnezeu Tatălca exemple ale acestei „supuneri”, Dionisie citează arătările Arhanghelului Gavriil lui Zaharia, Fecioarei Maria, lui Iosif, pentru a dovedi astfel că „îngerii au primit mai întâi iniţierea în taina dumnezeiască a iubirii lui Iisus pentru oameni”, în[1071]truparea lasă, aşadar, pe deplin intangibil universul ierarhic şi nu acordă nicio împărtăşire imediată cu viaţa dumnezeiască, ci doar stabileşte o ierarhie „bisericească!, chip al ierarhiei „cereşti”, Hristos fiind, în c*alitate diferită* – *a*colo ca Dumnezeu, aici ca om – Capul atât al uneia, cât şi al

1069 Cf. J. MEYENDORFF, „Notes sur l’influence dionysienne en Orient" în Studia Patristica, vol. II (Texte und Untersuchungen, Bând 64), Berlin, 1957, pp. 550-552.

1070 A se vedea expunerea lui R. Roques, op. cit., pp. 101-111.

1071 Hiérarchie céleste, IV, 4, PG, III, col. 18IC (trad. GANDILLAC, Paris, 1943, p. 202; cf. R. Roques, op. cit., pp. 319-329.

celeilalte.

Este de ajuns un singur pasaj din Palama pentru a vedea că gândirea sa se îndepărtează de cea a lui Dionisie anume în punctul definit de O. Cullmann: universului închis şi „anagogic” al lui Dionisie, el îi substituie o teologie a istoriei. Ierarhiile dionisiene rămân – i-ar fi fost cu neputinţă lui Palama să nu-i acorde niciun credit celui pe care şi el, şi contemporanii săi îl consideră drept ucenic al Sfântului Pavel şi unul dintre cei mai mari Părinţi ai Bisericii – dar numai în ordinea naturală, întrucât Hristos adusese vederea *imediată* a lui Dumnezeu. Răspunzându-i lui Varlaam care-l evoca pe Dionisie, Palama îi scrie: „Dacă prin Duhul, în lumina Tatălui, 11 vedem pe Fiul ca lumină, ne sunt accesibile o unire imediată cu Dumnezeu şi un dar al luminii care vine de la El, fără ca această participare să se producă prin mijlocirea îngerilor, chiar dacă filosoful Varlaam nu este de acord şi consideră că aceasta este învăţătura Marelui Dionisie...” Aici urmează o exegeză destul de arbitrară a Areopagitului, care priveează Iera*rhia cer*e*ască de* caracterul său universal: „Descoperindu-ne originea numelor îngereşti, scrie dascălul isihast, Dionisie spune într-adevăr că multe viziuni ni se arată prin mijlocirea lor, da[1072]r nu spune că toat*e cel*e care se manifestă prin ele însele, nici că oric*e uni*re şi oric*e str*ălucire ne vin prin ei”. După ce redă câteva pasaje unde Dionisie citează iluminări, fără a vorbi însă anume de ierarhii, citează cazul Mariei, „care a fost învăţată de un înger despre felul în care II va zămisli pe Dumnezeu şi-l va da naştere după trup, da[1073]r unirea lui Dumnezeu cu ea nu s-a realizat prin mijlocirea unui înger”. Şi Palama trage în

1072 Ierar. Cer., IV, 2, PG, III, col. 180B.

1073 Ibid., IV, 4, col. 181, pasajul din Dionisie pe care-1 cităm mai sus.

cele din urmă concluzia, care se opune de fapt lui Dionisie, mai ales în ceea ce priveşte exemplul precis al lui Gavriil: „Domnul Domnilor nu este supus legilor făpturii. Iată de ce, potrivit sfintei noastre tradiţii, Gavriil este cel dintâi şi singurul care a fost iniţiat în taina negrăitei smeriri a Cuvântului, deşi nu face parte din ceata îngerească cea mai apropiată de Dumnezeu. Tre'[1074]buia deci ca începutul noii creaţii să fie şi el nou, căci Cel care pentru noi a venit până la noi în smerenie (Filip., II, 7) noi le-a făcut pe toate (Rev., XXI, 5). Iată de ce, atunci când se înalţă la cer, cum spune Sfântul Chirii, îngerii de rang mai mic şi mai apropiaţi de lume sunt cei pe care El îi face luminători şi învăţători ai cetelor superioare, îngerii inferiori sunt cei care poruncesc şi arată căpeteniilor lor că trebuie să ridice porţile cele veşnice (Ps., XXIII, 7, 9), pentru ca să intre şi să se înalţe, aşezându-Se mai presus decât toată începătoria şi stăpânia (Efes., *I*, 21), Cel care, în negrăita Sa iubire de oameni, S-a făcut trup. Căci El este Domnul puterilor, împăratul slavei (Ps., XXIII, 10) Care are toată puterea, chiar şi cea de a-i pune, atunci când doreşte, pe cei din urmă mai presus de cei dintâi. Dar înainte de arătarea lui

Dumnezeu în trup, nu ne-au învăţat nimic din toate acestea nici îngerii[1075], nici prorocii, în afară de cei care au

---

1074 „Ceata îngerească" aflată în imediata apropiere a lui Dumnezeu cuprinde, potrivit lui Dionisie, Serafimii, Heruvimii şi Tronurile {Hier. Cel., VI, 2, col. 201 A; VII, 4, col. 209D-212A; trad. Gandillac, pp. 206-211; cf. R. Roques, op. cit., pp. 136-137). Gavriil, ca arhanghel, aparţine triadei inferioare a cetelor îngereşti dionisiene {Hier. Cel., IX, 2, col. 257C; cf. R. ROQUES, op. cit., p. 144).

1075 In Noul Testament se arată în două rânduri că Legea Veche a fost „rânduită de îngeri" (F.A., VII, 53; Gal., III, 19); aceste texte sunt preluate de Dionisie (Hier. Ce/., IV, 2, col. 180 B; trad. GANDILLAC, p. 200).

arătat dinainte harul ce avea să vină: *iar acum, când s-a arătat, nu mai este nevoie ca toate să se facă prin mijlocitori*. Şi aflăm acestea chiar de la Marele Pavel: „Înţelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri se face cunoscută acum, prin Biserică, începătoriilor şi stăpâniilor, în ceruri (Efes., III, 10). Iar Petru, verhovnicul apostolilor, spune: „Aceste lucruri, acum vi s-au vestit prin cei ce, întru Duhul Sfânt trimis din cer, v-au propovăduit Evanghelia, spre care şi îngerii doresc să privească (I *Petru*, 1, 12). *Cei mai mici devenind astfel cei mai mari* prin lucrarea harului, buna rânduială este restabilită, pentru a rămâne neschimbată şi vrednică de cinstire.”[1076]

VEDEREA FAŢĂ CĂTRE FAŢĂ

Vedem astfel adevăratul sens al superiorităţii oamenilor faţă de îngeri, de care pomeneam mai înainte, urmând Părintelui Kern, atunci când vorbeam despre antropologia monistă a lui Palama[1077]: ierarhiile îngereşti nu sunt nici obiectele, nici actorii principali în iconomia mântuirii; ele au fost create pentru a-l sluji pe om[1078] şi ocupă aşadar *o poziţie secundară în teologia biblică a istoriei*. De fapt, Palama, fără să-şi dea pe deplin seama de caracterul neoplatonic al sistemului dionisian, l-a plasat pe locul pe care-l ocupă filosofia profană în sânul gândirii creştine: domeniul natural. Dar acest domeniu, afirmă el, a fost zdruncinat din temelii de intervenţia unui fapt *istoric şi esenţialmente nou*, întruparea Cuvântului. În ordinea firească a lucrurilor, îngerii sunt superiori oamenilor[1079], dar întruparea răstoarnă această ordine şi duce omenescul

---

1076 7V., II, 3, §§ 28-30.

1077 Cf. Supra, p. 205.

1078 Om. 3, col. 33BC.

1079 Cap.fiz., 43, col. 1152B.

mai presus de ceruri. Contrar lui Dionisie, care considera că ierarhiile îngereşti, deşi aflate într-un urcuş continuu către o iluminare tot mai desăvârşită, au atins curăţia[1080], Palama afirmă că le lipseşte această curăţie deplină care însă în Hristos a fost dăruită omului. „Nici cerul însuşi, adică îngerii care se află acolo, nu este pur în faţa Dumnezeului cerurilor, întrucât, aflându-se într-un proces veşnic de curăţie şi de iluminare prin lucrarea ierarhiei sublime şi împărăteşti, nu posedă curăţia absolută a acestei ierarhii. În timp ce firea noastră în Hristos, enipostasiată în Dumnezeu şi întru totul asemenea lui Dumnezeu (θεοϋπόστατος τε οὖσα και ὁμόθεος ὑπερτελή), dobândeşte curăţia şi primeşte, ca să spunem aşa, întreaga strălucire, întreaga lumină, putere şi energie a Duhului dumnezeiesc."[1081] Se vede astfel că, pentru Palama, îndumnezeirea este întotdeauna un har, acordat în deplină libertate de atotputernicia unui Dumnezeu viu, şi nu o emanaţie divină legată de locul ontologic pe care făptura îl ocupă într-o ierarhie prestabilită: acest har în Iisus Hristos a fost acordat printr-un act istoric, iar iconomia istoriei are întâietate asupra structurii naturale a universului, unde categoriile dionisiene rămân acceptabile. „Dacă împăratul ar voi să-i facă unui soldat cinstea să-i vorbească personal, scrie dascălul isihast, acesta nu ar deveni dintr-odată general şi, pentru că acest soldat ar fi în acel moment persoana cea mai apropiată de împărat, nu ar dobândi rangul de mai mare peste generali". Dar Varlaam continua să-l invoce pe Dionisie şi să afirme caracterul intangibil al ierarhiei: „Omul nu-L poate întâlni pe Dumnezeu, scria el în tratatul său *Contra Messalienilor*, decât prin intermediul

1080 V. R. Roques, op. cit., pp. 164-166.
1081 Om. 62, ed. Oikonomos, p. 252.

unui înger, căci noi suntem supuşi ierarhiei îngereşti". „Ce faci tu, omule? îi răspunde Palama. 11 vei supune oare necesităţilor pe Stăpânul necesităţilor, care le desfiinţează atunci când doreşte şi uneori le preschimbă cu totul? Spune-mi: ce înger era acela care i-a spus lui Moise, Eu sunt Cel ce sunt, Dumnezeul lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov (*Ieş.*, III, 6), dacă nu Fiul lui Dumnezeu, cum ne spune marele Vasile[1082]? Ce înseamnă cuvintele scrise în cartea *Ieşirii* lui Israel: Domnul grăia cu Moise faţă către faţă, cum ar grăi cineva cu prietenul său (*Ieş.*, XXXIII, 11)? Iar Cel care i-a vorbit lui Avraam şi a jurat pe Sine însuşi (*Fac.*, XXII, 16), dacă nu era decât un înger, cum ar fi putut spune Apostolul că nu avea pe nimeni mai mare pe care să se jure (*Evr.*, VI, 13)? Iar dacă Dumnezeu a binevoit să vorbească El însuşi Părinţilor în umbra Legii, cum să nu. Se descopere El însuşi sfinţilor atunci când adevărul s-a arătat şi Legea harului aşijderea, Legea potrivit căreia nu un înger, niciun om, ci Domnul însuşi ne-a mântuit (*Is.*, LXIII.

9) şi însuşi Duhul lui Dumnezeu ne-a călăuzit la tot adevărul (*Ioan*, XVI, 13)? Nu a îndurat crucea şi moartea pentru noi, când noi eram încă necredincioşi (*Rom.*, V, 5), potrivit Apostolului? N-ar binevoi El oare să se sălăşluiască în om, să i Se arate şi să-i vorbească fără mijlocitor, acum când acest om nu este doar credincios, ci este şi sfinţit, curăţit dinainte, în trupul şi în duhul său, prin păzirea dumnezeieştilor porunci, şi preschimbat astfel într-un vehicul pregătit să primească Duhul atotputernic?"[1083]

TIPOLOGIE ŞI REALITĂŢI ISTORICE

Exegeza realistă a textelor biblice constituie în chip

1082 Contra luiEun., II, 18, PG. XXIX. col. 609B.

1083 7r., III, 3, § 5.

evident inspiraţia esenţială a lui Palama, iar universul ierarhic dionisian nu mai are practic niciun loc în concepţia sa despre Biserică, Trup al lui Hristos şi „lăcaş” al dumnezeirii.

În amplul pasaj pe care tocmai l-am citat se vede deja limpede locul pe care dascălul isihast îl acordă teologiei referatului biblic al mântuirii, aşa cum l-a găsit la Părinţii greci. Teofaniile Vechiului Testament sunt interpretate ca arătări ale *Fiului lui Dumnezeu*; astfel, ele anticipează toate întruparea Acestuia şi nu au alt scop decât s-o pregătească. Pregătirea veterotestamentară a Evangheliei constituie una din temele favorite ale propovăduirii Sfântului Grigorie: *Om*. 11, de pildă, ne înfăţişează o întreagă serie de figuri tipologice ale crucii, preluate din exegeza patristică tradiţională.[1084] Mântuirea este astfel concepută într-o perspectivă temporală, iar interpretarea realistă a teofaniilor – arătări adevărate ale lui Dumnezeu însuşi – nu contrazice afirmarea, de asemenea scripturistică, pe care am menţionat-o şi potrivit căreia, înainte de venirea lui Hristos, legătura cu Dumnezeu se realiza prin mijlocirea îngerilor: până şi teofaniile nu erau, pentru Palama, decât mijloace extraordinare de pregătire a unui fapt viitor, întruparea, şi L prefigurau chiar pe Acela care avea să vină, Fiul lui Dumnezeu.

Întruparea, aflându-se în centrul iconomiei divine şi al întregii istorii, determină întreaga concepţie palamită despre viaţa duhovnicească. Am văzut că Sfântul Grigorie găsea în ea justificarea esenţială a metodei isihaste de rugăciune; într-adevăr, spiritualitatea creştină în ansamblu îşi află direcţia în *istoria* mântuirii: creştinul nu caută în viaţa duhovnicească un „dincolo” spaţial sau imaterial, ci

---

1084 Col. 125C-133B.

un *viitor*, împărăţia lui Dumnezeu deja prezentă în misterul sacramental.

Hristos însuşi, prin învierea Sa, S-a făcut „începătură celor adormiţi” (I Cor., XV, 20, 23) şi „Părinte al veacului ce va să vie”; El ne-a făcut astfel să pătrundem într-un timp nou, al cărui simbol este „timpul pascal” al liturghiei: acest timp este dominat într-adevăr de cifra *8*, eshatologică în esenţă (έκ τήϛ όγδοηϛ άρχεται καί ειϛ όγδοην έχει την λήξιν), în timp ce veacul de acum, cel al creaţiei, se află sub semnul lui 7 (έβδοματικόϛ γάρ έστίν ο αιών ούτοϛ) [1085]. Botezul, prin care ne împărtăşim din această înviere, este aşadar şi el „începătură a bunurilor viitoare”[1086]: semnificaţia sa este eshatologică în esenţă, întrucât „învierea sufletului” pe care el ne-o dăruieşte nu este decât o anticipare a învierii cu trupul din veacul ce va să vie.[1087] Hristos, pe care isihastul 11 caută şi L află înăuntrul său, este deci împăratul viitorului, iar lumina dumnezeiască pe care o priveşte este „lumina veacului ce va să vie”: întreaga spiritualitate creştină nu poate avea alt temei decât această realitate eshatologică, anticipată în taine şi însuşită treptat în viaţa duhovnicească.

ESHATOLOGIA

Acest sens eshatologic constituie una din cheile care ne fac să desluşim legătura internă existentă între diferitele aspecte ale gândirii palamite. Ne putem întreba, de pildă, de ce oamenii înduhovniciţi, care afirmau că L contemplă pe Dumnezeu înăuntrul lor, 11 vedeau într-o formă luminoasă şi de ce asimilau această lumină unei

---

1085 Om. 19, col. 219; acest simbolism eshatologic al lui 7 şi 8 provine de la Sfântul Vasile (.Despre Sfântul Duh, XXVII, PG XXXII, col. 192AB; ed. Camelot, în Sources chrétiennes, Paris, 1945, p. 237).

1086 Om. 16, col. 216A.

1087 Cf. Tr., II, 3, § 4.

teofanii anume, cea de pe Muntele Tabor. La această întrebare, dascălul isihast ne dă un răspuns precis: pe Tabor, ca şi în inima sfinţilor, se arată o realitate *identică*, împărăţia lui Dumnezeu, şi aceasta este *singura* comoară pe care o râvnesc creştinii. Interpretarea eshatologică a minunii Schimbării la Faţă este tradiţională în literatura patristică[1088] şi, din punct de vedere strict scripturistic, este exactă. Cât despre vederea luminii de care se învrednicesc sfinţii, ar fi de ajuns să cităm la întâmplare câteva texte din Palama pentru a vedea că şi aici nu este vorba de o realitate diferită de „începătura învierii" pe care toţi creştinii o primesc la botez.

„Această cunoaştere supraraţională, scrie el de pildă în A doua *Triadă*, este comună tuturor celor care au crezut în Hristos"; şi după ce a făcut legătura dintre această cunoaştere suprafirească şi harul sfinţitor al lui Hristos în slavă, continuă: „Hristos va veni în slava Tatălui şi... cei drepţi vor străluci ca soarele (Mat., XIII, 43);

vor fi lumină şi vor vedea lumina, privelişte bine plăcută şi sfântă, de care are parte doar inima curată; acum, această lumină străluceşte doar în parte, ca o făgăduinţă (aQQapcov) pentru cei care prin nepătimire au depăşit tot ce este blestemat, iar prin rugăciunea curată şi imaterială, tot ce este curat; dar în ziua aceea, ea îi va sfinţi în chip văzut pe fiii învierii (*Luca* XX, 36), care se vor bucura de veşnicie şi de slavă, în comuniune cu Cel care a dat firii noastre o slavă şi o strălucire dumnezeiască/442 „Nu este oare limpede, scrie el în altă parte, că nu există decât una şi aceeaşi lumină dumnezeiască: cea pe care au văzut-o apostolii pe Tabor, cea pe care sufletele curate o văd încă de aici şi cea care este însăşi realitatea bunurilor

---

1088 Cf. de ex. Dionisie, Numele divine, I, 4, PG, III, col. 592C; text citat deseori de Palama (7r., II, 3, §§ 20, 50 etc.).

viitoare? Iată de ce marele Vasile a spus la rândul său că lumina care a izvorât pe Tabor la Schimbarea la Faţă a Domnului era preludiul slavei lui Hristos de la a doua Sa venire.”[1089][1090]

Textele lui Palama despre natura eshatologică a luminii sunt nenumărate[1091] şi nu lasă nicio îndoială asupra modului de a gândi al dascălului isihast şi asupra concepţiei sale eshatologice despre spiritualitate. Şi astfel, se înţelege mai bine cât de importante erau pentru Palama discuţiile cu Varlaam şi cu emulii acestuia: era vorba de a şti dacă împărăţia lui Dumnezeu era deja prezentă în Biserică, dacă Noul Legământ era într-adevăr diferit de cel Vechi, dacă perioada prezentă din istoria mântuirii inaugurată de învierea lui Hristos este cu adevărat Domnia lui Hristos, o Domnie ascunsă sub vălul sacramental, dar cu adevărat şi pe deplin reală pentru credincioşi. Pentru a folosi vocabularul teologic modern, dascălul isihast era apărătorul unei eshatologii realizate împotriva tentativelor gândirii nominaliste de a îndepărta însăşi realitatea întrupării exclusiv în viitor şi de a-i nega eficacitatea pentru prezent. Stăruinţa lui Palama asupra însemnătăţii vieţii sacramentale, realismul său euharistie, învăţătura sa despre harul sfinţitor care vizează omul în întregul său, suflet şi trup, fiind astfel o anticipare a învierii cu trupul de

---

1089 Tr., II, 3, §66.

1090 Tr., 1,3, § 43; citatul din Sfântul Vasile provine din Comentariu la Psalmul XLIV,i PG, XXIX, col. 400CD.

1091 A se vedea de ex. Tr, I, 3, §§ 10, 18, 25, 26, 28, 33, 35, 37-39; II, 3, §§ 23- 24, 31, 38-39, 41, 54, 78; III, 1, §§ 11, 22; III, 2, § 1; Contra lui Varlaam şi Akindin, Coisl. 99, fol. 34v; Dialog, ibid., fol. 39v; Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 238 etc. V. Basile Krivoscheine, ‘Asketiceskoe i bogoslovskoe uce- nie’, în Seminarium Kondakovianum, VIII, 1936, p. 141.

la Judecata de Apoi, nu sunt decât diferitele aspecte ale unei concepţii realiste şi scripturistice despre creştinism, în multe puncte miza controversei cu adversarii săi fiind în fond identică cu cea care, începând din sec. al XIV-lea, îi opunea în Apus pe reformatori şi contrareformatori. Deosebirea esenţială constă în faptul că în Răsărit apărătorii sacramentalismului realist ignorau categoriile filosofice moştenite de la scolastică şi nu opuneau nominaliştilor decât formule scripturistice şi patristice tradiţionale.

Palama se opune simbolismului adversarilor săi, menţinând identitatea esenţială între trăirea isihastă şi realitatea eshatologică. Pentru el, nu este nicio îndoială că o concepţie nominalistă a realităţilor spirituale *prezente* echivalează cu o atitudine tot atât de nominalistă faţă de realităţile *viitoare*, căci viaţa eclezială şi experienţa creştină *constau* într-o anticipare voalată, dar reală, încă de aici şi de acum, a împărăţiei lui Dumnezeu. Antisimbolismul lui Palama este astfel fundamental legat de viziunea sa asupra teologiei istoriei.

DEPĂŞIREA SIMBOLISMULUI

Categoriile simbolismului sunt într-adevăr aplicabile Vechiului Testament[1092], deşi chiar şi atunci unii aleşi izolaţi, ca Moise, au putut zări lumina dumnezeiască însăşi, în realitatea sa şi fără intermediari simbolici. Astfel, chivotul mozaic era un simbol şi „arăta dinainte” că „Puterea ipostaziată a lui Dumnezeu ar accepta într-o zi să ia chiar ea chip de chivot, că însuşi Cuvântul mai presus de fire şi fără formă S-ar lega de o formă şi o esenţă… Aceste simboluri sensibile, chivotul şi toate atributele acestuia, preoţia şi proprietăţile sale, au fost văluri care ascundeau

1092 7V., I, 3, § 6; II, 3, § 70.

cele văzute de

Moise în întuneric, dar aceste viziuni nu erau simboluri”[1093]. Astăzi, în urma întrupării, această „cunoaştere supraraţională” de care odinioară a beneficiat doar Moise, „este comună tuturor celor care au crezut în Hristos”[1094], cu condiţia, desigur, să facă să rodească cele sădite în ei la botez, prin „ascultarea poruncilor” şi prin rugăciune. Hristos este cu adevărat prezent în ei şi le este accesibil fără intermediari simbolici; aşa cum toate teofaniile Vechiului Testament vesteau venirea lui Hristos, tot aşa astăzi, când El a venit deja, prezenţa Sa reală, nu simbolică, anticipează împărăţia eshatologică cu care se identifică, căci nu este decât un singur Hristos. „Pentru noi, scrie dascălul isihast, Dumnezeu în împărăţia Sa viitoare le va înlocui pe toate, după cum ne învaţă Sfinţii Apostoli şi Părinţii (cf. Col., III, 11) ... Cum să mai avem atunci simboluri de acest fel, oglinzi, ghicituri, cum să mai fie vederea faţă către faţă numai o nădejde? Sau[1095], mai degrabă, dacă vor mai fi simboluri, oglinzi şi ghicituri – O, înşelătorie! O, trădare! –, atunci am fost înşelaţi în nădejdile noastre, amăgiţi de sofisme: crezând că făgăduinţa ne va face să dobândim dumnezeirea, nu ajungem nici măcar la vederea dumnezeirii”. De-[1096]a lungul întregii sale opere, Palama se va ridica împotriva interpretării simbolice a luminii taborice şi a experienţei creştine, căci acest simbolism i se pare a fi atât o negare a întrupării, cât şi un refuz al împărăţiei eshatologice, „al

---

1093 Tr., II, 3, § 55.

1094 Ibid., § 66.

1095 Acest pasaj este inspirat dintr-un text al Sf. Ioan Hrisostom despre Schimbarea la Faţă (Ad Theodorum lapsum, I, 11, PG, XLVII, 292).

1096 Tr., III, 1, § 11.

temeiului şi frumuseţii veacului ce va să vie”. Te[1097]ofaniile pot fi simbolice, dar întruparea nu; astfel. Se arată Duhul Sfânt, dar nu. Se întrupează; porumbelul care II manifesta era un simbol, dar „trupul lui Hristos este cu adevărat trupul lui Dumnezeu şi nu un simbol”. Da[1098]scălul isihast se ridică împotriva interpretării simbolice a Sfintei Scripturi, ai cărei promotori erau adversarii săi: „Atunci cum? întreabă el în legătură cu Schimbarea la Faţă, în care Akindin vedea o manifestare simbolică, nici Ilie, nici Moise nu erau acolo cu adevărat, căci şi ei erau nişte simboluri… nici muntele nu era cu adevărat un munte, din moment ce şi el este simbolul înălţării în virtute…? De altfel, [1099]simbolismul este cunoscut de către filosofii greci: cu ce se mai deosebeşte atunci cunoaşterea creştină de cunoaşterea lor?”[1100]

SIMBOLISM REALIST

Într-un sens special şi urmând Sfântului Maxim, Palama acceptă totuşi să aplice luminii taborice termenul de „simbol”; într-adevăr, tot aşa cum arătările veterotestamentare ale lui Dumnezeu erau simboluri şi typuri ale teofaniei de pe Tabor (σύμβολα καί τύποι της έν Θαβώρ θεοφανειας), tot aşa „strălucirea care s-a revărsat din Mântuitorul pe munte este o arvună şi un simbol al

---

1097 Tr., II, 3, § 38; cf. Tr., I, 3, § 6; II, 1, § 9; II, 3, §§ 6, 8, 20, 37; III, 1, § 10.

1098π εριστερά, σύμβολον, άλλ’ ού σώμα γέγονε τού Πνεύματος· τό δε τού Χριστού σώμα, σώμα θεού ώς αληθώς, άλλ’ ού σύμβολον [„Nimic nu se compară cu întruparea Cuvântului; căci Acesta S-a făcut trup, nu Duh; iar porumbelul este un simbol, nu trupul Duhului; însă trupul lui Hristos este cu adevărat trupul lui Dumnezeu, iar nu un simbol“], Contra lui Akindin, VII, 15, Coisl. 98, ff. 195v—196; cf. Epistola către Atanasie al Cyzicului, ibid., f. 7.

1099 Contra lui Akindin, IV, 5, ibid., fol. 100v.

1100 Ibid., 18, fol. 110v.

slavei lui Dumnezeu care se va revela în viitor” (τής μελλούσης άποκαλύπτεσθαι δόξης τού Θεού προοίμιον καί σύμβολον) [1101]. Simbolismul este aşadar admisibil în măsura în care se inserează în istoria mântuirii, în loc să o golească de sensul său hristocentric. Palama nu refuză, de pildă, să interpreteze simbolic fapte istorice, dacă aceasta poate fi util în vederea „contemplării”, dar cu condiţia ca aceste fapte să-şi păstreze pe deplin sensul primar şi locul în istorie. În polemica cu adversarii săi, s-au luat în discuţie unele expresii ale Sfântului Maxim Mărturisitorul: „Într-o teologie analogică şi duhovnicească, scrie el în legătură cu aceasta, obiecte având o existenţă proprie devin şi simboluri prin omonimie: în sensul acesta, Sfântul Maxim numeşte această lumină *simb*ol, iată de ce şi-a intitulat tratatele sale *Contemplaţii*.”[1102] El face „din Moise simbolul judecăţii şi din Ilie pe cel al prevederii[1103]! Aceşti oameni să nu fi fost oare prezenţi cu adevărat, ci să fi fost şi ei inventaţi simbolic? Şi Petru... n-ar putea deveni şi el un simbol al credinţei, Iacob – al nădejdii, iar Ioan – al iubirii?...” Într-un[1104] pasaj ca acesta se constată simţul remarcabil al deosebir*ii, care c*aracterizează gândirea lui Palama: lăsându-i unui Sfânt Maxim autoritatea care i se

1101 Ibid., V, 8, fol. 123v.

1102 Este vorba despre GecoQiai [contemplaţiile; sunt scurte exegeze teologice; acest gen literar a fost consacrat de comentatorii neoplatonişti şi l-au folosit şi unii teologi creştini, precum Sf. Maxim Mărturisitorul în Comentariu la Tatăl nostru, Mystagogia, Ambigua etc., MP] Sf. Maxim la Schimbarea la Faţă (Ambigua, PG, XCI, col. 1128A, 1160C).

1103 De fapt, Sfântul Maxim (ibid., col. 1168C) consideră că Moise desemnează prevederea, iar Ilie, judecata. Palama face aici o greşeală din neatenţie, pe care o repară în altă parte, citând corect textul Mărturisitorului (7r., III, 2, § 13).

1104 7r., II, 3, § 22.

cuvine prin tradiţie, dascălul isihast reaşază totodată anumite aspecte ale gândirii sale în adevăratul lor context: alegoria şi simbolul, inevitabile în anumite tipuri de raţionament, nu pot lua niciodată pur şi simplu locul relatării evanghelice. Într-un alt pasaj din Triade, *el rev*ine la simbolismul Sfântului Maxim, unde acesta consideră că „Trupul Domnului, înălţat pe cruce, a devenit simbolul trupului nostru răstignit de patimi" sau că lumina de pe Tabor era „simbolul teologiilor catafatică şi apofatică"; el con[1105]stată că Varlaam caută în aceste pasaje pretextul pentru a afirma că vederea luminoasă însăşi nu era decât „halucinaţie şi simulacru". Pentru[1106] a ieşi din dificultate, Palama deosebeşte diferite feluri de simboluri, găsind trei: [1107]

1° Simbolul natural (σύμβολον φυσικόν) care „provine din natura obiectului al cărui simbol este": căldura de pildă, „este simbolul natural al puterii caustice a focului"; este vorba deci despre un atribut de natură.

2° Simbolul care posedă o existenţă proprie, dar desemnează o natură diferită de a sa şi pe care „nimic nu-l împiedică să existe înainte şi după" obiectul pe care-l desemnează; ca exemplu, Palama dă focurile unei armate pe cale să atace, care, evident, nu desemnează această armată decât în anumite circumstanţe.

3° „Simbolul care nu posedă existenţă proprie, care nu există nici înainte, nici după": „astfel sunt simbolurile pe care prorocii le-au arătat la modul sensibil şi ca simple figuri: coasa lui Zaharia (*Zah.*, V, 1 – 2), securile lui Iezechiel (Iez, IX, 2)".

1105 Ambigua, col. 1376CD, 1165BC.
1106 Tr. III, U § 13.
1107 Ibid., §14.

Este evident că lumina Taborului, dacă nu este decât simbol, nu poate intra în prima categorie căci, pe de o parte, nu posedă existenţă proprie şi, pe de altă parte, nu poate fi o simplă halucinaţie; Părinţii o numesc toţi „Dumnezeire” şi o identifică cu împărăţia lui Dumnezeu, care va să vie.[1108] Sfântul Maxim, de altfel, indică el însuşi modul de a aplica lui Hristos termenul de „simbol”: „Din iubire de oameni, scrie el, a devenit propriul Său simbol” (σύμβολον έαυτοϋ) [1109], adică S-a manifestat pe Sine într-un fel perceptibil ucenicilor care, până atunci, nu-I vedeau Dumnezeirea. Hristos, scrie Palama, „este şi simbol, dar doar în măsura în care S-a manifestat pe Sine” (καθ o αυτός έαυτόν o Χριστός ύπέδειξε) [1110]. Simbolul încetează astfel de a mai fi conceput ca un intermediar între subiectul şi obiectul viziunii: „Cel care L-a contemplat pe Dumnezeu nu prin mijlocirea unui simbol străin, ci într-un simbol natural, *L-a văzut pe Dumnezeu*.”[1111] Teoriei palamite a simbolului natural, Akindin îi va opune doctrina simplităţii dumnezeieşti – Dumnezeu, fiinţă simplă, nu posedă auti (3 oăov (puaucov[1112] –, dar nu se opune el astfel chiar Sfântului Maxim însuşi?

MONAHISMUL: SLUJIRE PROFETICĂ

Integrând ansamblul vieţii duhovniceşti într-o teologie creştină a istoriei, dascălul isihast, în operele sale, conferă instituţiei monastice un temei eshatologic. Harul botezului ne dăruieşte într-adevăr o pregustare a împărăţiei, iar viaţa creştină în întregime nu este decât o

1108 Ibid., cf. şi § 19.

1109 Amb., col. 1165D; citat în 7r., III, 1, § 20; cf. Contra lui Akindin, IV, 3, Coisl. 98, fol. 99.

1110 Contra lui Akindin, IV, 21, fol. 112v.

1111 Tr., III, 1, § 35.

1112 Contra lui Palama, II, Monac. gr. 223, fol. 107v.

realizare a acestei pregustări şi o anticipare pe cât se poate de deplină a slavei veacului ce va să vie; viaţa monastică constituie o formă particulară a acestei anticipări, un mijloc pe care Scriptura[1113] şi tradiţia ecleziastică îl recomandă pentru a realiza mai bine harul botezului şi pentru a manifesta încă de aici împărăţia. Această interpretare eshatologică a monahismului şi a sfinţeniei se exprimă anume în exordul celui mai solemn document ieşit vreodată de sub pana Sfântului Grigorie, *Tomosul aghioritic*: „Învăţăturile care astăzi sunt o moştenire comună şi cunoscute de toţi şi vestite fără înconjur, sub legea mozaică ele erau misterii, accesibile dinainte doar viziunilor prorocilor. Pe de altă parte, bunătăţile pe care le vestesc sfinţii pentru veacul ce va să vie constituie tainele societăţii evanghelice, căci Duhul îi învredniceşte pe sfinţi cu vederea şi ei primesc aceste bunătăţi şi le văd dinainte, ca pregustare...” Cine sunt aceşti sfinţi? „Toţi cei care, scrie Palama, au renunţat să se bucure de bunurile materiale, de slava omenească şi de desfătările vinovate ale trupului, preferând viaţa evanghelică, şi care, pe lângă acestea, au întărit această lepădare de lume prin ascultarea de cei care au ajuns la vârsta desăvârşită potrivit lui Hristos.”[1114]

De fapt, Palama vede în monahism o formă a slujirii proroceşti pe care o cunoştea Biserica primară; spre deosebire de profetismul veterotestamentar, care consta în

---

1113 Palama citează acest text eshatologic al Sfântului Pavel: „Vremea s-a scurtat de acum; cei ce au femei să fie ca şi cum nu ar avea... căci chipul acestei lumi trece“ (I Cor., VII, 29, 31), Om. 63, ed. Oikonomos, p. 286.

1114 PG, CL, 1225A-1228C; această perspectivă eshatologică a spiritualităţii creştine se întâlneşte deja la Sfântul Maxim {Cent. gnost. 29, PG, XC, 1137CD, Amb., PG, XCI, 1256BC).

iluminări acordate unor indivizi, cel al Noului Legământ se întemeia pe această „pârgă” a împărăţiei pe care toţi creştinii o au: prorocii creştini sunt înainte de toate *sfinţi* care au realizat în ei înşişi într-un mod mai plenar decât alţii sfinţenia potenţială acordată tuturor prin botez; mistica monahală, departe de a se opune naturii sacramentale şi ierarhice a Bisericii, constituie roada acesteia. „Societatea monastică, scrie Palama, îşi însuşeşte mai bine decât orice altă societate ortodoxă natura dumnezeiască.”[1115]

Natura profetică a monahismului îi dă acestuia o răspundere cu totul specială faţă de întreaga Biserică, nu numai faţă de mântuirea individuală a monahilor. Fără a se substitui magisteriului ierarhic şi fără a avea pretenţii de infailibilitate, monahii pot compensa slăbiciunile omeneşti ale ierarhilor în apărarea ortodoxiei; istoria Bisericii Răsăritene este plină de exemple în care au jucat acest rol. Concepţia sa despre funcţiile *ecleziale* ale monahismului şi rolul său profetic în istoria mântuirii este cea care l-a făcut pe Palama să iasă din izolarea atonită, să se implice în controversele dogmatice şi să ia parte în mod activ la viaţa politică şi socială a vremii sale.

LEPĂDAREA MONASTICĂ

Temeiul însuşi al stării monastice este lepădarea totală de toate bunurile acestei lumi. Chiar dacă preia adesea termeni de la Dionisie, Palama caută mereu, atunci când vorbeşte despre această lepădare, să se refere la Scriptură: „Toţi aceştia, într-un cuget, stăruiau în rugăciune (Zv4, 1, 14), prefigurând şi realizând cu sfinţenie în practică această viaţă de monahi, cu adevărat superioară şi sfinţită; căci noi avem făgăduinţa, dacă

1115 Discurs epistolar către Ioan şi Theodor, ed. OIKONOMOS, p. 291.

urmăm această cale, să depăşim calea de mijloc[1116][1117]; ne detaşăm de orice distincţie, de orice viaţă, de orice închipuire pentru a ne înălţa, asemenea monahilor adevăraţi, ascultând poruncile unificatoare... pentru a afla o sfântă împlinire în Monada preasfântă/470 Lepădarea la care trebuie să ajungă monahii nu se mărgineşte doar la cele inutile, ci se extinde chiar şi la ceea ce lumea consideră util. În mai multe rânduri, Palama arată că studiile profane sunt cu desăvârşire interzise monahilor; în[1118] legătură cu aceasta, răspunzând dinainte obiecţiilor adversarilor săi, scrie: „Domnul nu a interzis anume studiile literare? Dar nu a interzis nici căsătoria, nici mâncarea de carne, nici coabitarea cu oameni căsătoriţi... Nume[1119]roase lucruri sunt practicate de ansamblul creştinilor, fără a-şi atrage vreo osândă, fiind în acelaşi timp cu desăvârşire oprite monahilor, din p[1120]r[1121]icina felului lor special de vieţuire/474 Părinţii îi sfătuiesc pe începători să se abţină de la lecturi prea lungi, chiar şi ale cărţilor sfinte, şi să se îndeletnicească doar cu rugăciunea: aceasta nu înseamnă câtuşi de puţin că lectura ar fi ceva rău, dar ea poate distrage atenţia de la contemplaţie. De altf[1122]el, isihaştii, după ce au dobândit darul rugăciunii

---

1116 Adică, creştinii care trăiesc în lume. Cf. DIONISIE, Ier. Bis., III, 4, PG, III, col. 536B.

1117 Tr.y II, 1, § 34; cf. DIONISIE, ibid., VI, 3, col. 533A; în legătură cu terminologia dionisiană folosită aici de Palama, v. R. RoQUES, Uunivers dionysien, pp. 187-191.

1118 Tr., 1,1, § 12; II, U § 33.

1119 Dreptul canonic bizantin interzicea monahului să-şi petreacă noaptea afară din mănăstire (Canonul 46 al Sinodului in Trullo).

1120 Cf. Dionisie, Ier. Eccl., III, 2, col. 533D.

1121 Tr., II, 1, § 35.

1122 Tr., I, 3, § 2.

neîncetate, se îndeletnicesc cu râvnă cu lectura: „Nu cunoaştem printre noi niciun isihast care, dacă ştie să citească, să nu se străduiască cu cunoaşterea Scripturii; cât despre cei care nu ştiu să citească, pot fi luaţi drept cărţi însufleţite, căci recită în chip firesc pe dinafară cea mai mare parte din Scripturil; la urma urmei, însă, „punerea în practică, nu cunoaşterea Scripturii, este cea care duce la mântuire1”. Palama[1123] nu propovăduieşte aşadar o ignoranţă din principiu, ci opune umaniştilor care căutau perfecţiunea în cunoaştere, idealul monahului care voieşte să-L posede în sine însuşi pe Dumnezeul Cel viu, Hristos „Care este înţelepciunea-în-sine şi care are în El însuşi orice cunoaştere adevărată”: „Omul care 11 are în sine prin ascultarea dumnezeieştilor porunci nu va avea aşadar nevoie nici măcar să mai cerceteze Scripturile, ci le va cunoaşte pe de-a întregul fără a le cerceta”. Citează în legătură cu aceasta exemplul Sfântului Ioan Botezătorul şi al Sfântului Antonie din Egipt: potrivit Sfântului Atanasie, acesta din urmă, copil fiind, a refuzat să studieze, dar i-a combătut mai târziu pe filosofii greci.[1124]

Referindu-se frecvent, asemenea Sf. Grigorie de Nyssa, la Moise, la Ilie, la Ştefan ca modele ale vieţii mistice, Palama aminteşte adesea isihaştilor figura Sfântului Ioan Botezătorul, către care „privesc, ca spre modelul lor dintâi, toţi cei care părăsesc lumea”[1125]. Întradevăr, Ioan „nu era doar înaintemergătorul lui Hristos, ci şi al Bisericii Sale, şi mai ales, fraţilor, cel al societăţii noastre monastice”[1126]. Tot aşa cum Botezătorul a vestit

1123 7V., II, ly § 11.

1124 Ibid.y § 43; cf. Sf. ÂTANASIE, Viaţa Sfântului Antonie, PG, XXVI, 841 A, 944 sq.

1125 Tr.y I, ly § 4.

1126 Om. 40, col. 509B.

lumii apropiata venire a lui Mesia, tot aşa monahii vestesc iminenţa Parusiei...

„MAREA SCHIMĂ”.

Chiar dacă preamăreşte slujirea profetică a monahismului, Sfântul Grigorie o concepe cu destulă luciditate pentru a se opune abuzurilor şi, îndeosebi, împărţirii cinului monahal între „mica schimă” şi „marea schimă”, împărţire care, în epoca sa, exista de multă vreme. Această ierarhie între monahi nu adăuga nimic, în opinia sa, temeiului vieţii monastice: iniţial necunoscută, fusese născocită de dascăli mai recenţi (τινές των όψιγενεστέρων) care, incapabili de fapt să stabilească o distincţie autentică între cele două, nu au fost în stare decât să-i facă pe candidaţii la „marea schimă” să repete aceleaşi lepădări şi aceleaşi voturi (ούδ αύτοί διείλον ώς αληθώς* τάς αύτάς γάρ άτιοταγάς τε καί συνταγάς εύρήσεις *εη* άμφοτέρων σκοπήσας). Referindu-se la autoritatea Sfântului Teodor Studitul, Palama, într-o scrisoare către Pavel Asan, condamnă această practică nouă: „Unii, scrie el, se străduie să nu iasă din casă şi să nu se lase văzuţi de mulţime, petrecându-şi cea mai mare parte a vieţii într-un fel de sanctuar, pentru a părea nişte oameni mari, cu un mod de viaţă excepţional” (τινές τό άπρόϊτον καί τοις πολλοίς άθέατον έπετήδευσαν, έσθ ότε του μεγάλοι τινές είναι δόξαί καί τον βίον έξηλλαγμένοι, καθάπερ έν άδύτοις τελούντες τον πλείω τής ζωής χρόνον). Dascălul isihast îl sfătuieşte pe corespondentul său să „înveţe cu ajutorul harului lui Hristos să-şi îmbunătăţească în chip util felul de viaţă şi nu să-şi schimbe veşmintele”; (Δει δέ συνετόν όντα σέ χάριτι Χριστού μή σχημάτων *απλώς* ύπαλλαγήν, άλλα πολιτείας

βελτίωσιν τήν λυσίτελούσαν είδέναι)[1127].

Pentru a-şi împlini cu adevărat misiunea profetică, pentru a-şi păstra locul în istoria mântuirii, monahismul trebuia aşadar, potrivit lui Palama, să stea departe de orice fariseism şi să rămână credincios simplităţii evanghelice. Acest ultim exemplu ilustrează din nou ceea ce spuneam în mai multe rânduri: isihasmul bizantin al sec. al XIV-lea nu era o mişcare de esoterism nesănătos, ci o deşteptare spirituală, care tindea să restabilească cele mai autentice tradiţii ale Răsăritului creştin.

Capitolul al cincilea

O TEOLOGIE EXISTENŢIALĂ: FIINŢĂ ŞI ENERGIE

Doctrina palamită despre deosebirea dintre fiinţă şi energii în Dumnezeu este partea cea mai renumită a operei sale, dar care nu a beneficiat întotdeauna de o interpretare corectă. Într-adevăr, regăsim această distincţie în majoritatea operelor publicate ale Sfântului Grigorie, la care au fost nevoiţi să se limiteze criticii şi apologeţii: din păcate, era vorba îndeosebi de tratate ocazionale şi polemice – ca de pildă *Theophanes* şi *Capetele fizice* – care nu permiteau integrarea acestui aspect al „palamismului" în ansamblul gândirii sfântului arhiepiscop al Tesalonicului. Autorii de formaţie scolastică s-au străduit să respingă formulele, evident incompatibile cu presupunerile lor filosofice, fără a ţine seama de conţinutul religios pe care Palama căuta să-l apere şi fără a indica mijloacele prin care acest conţinut putea fi exprimat altfel decât o făcuse Sfântul Grigorie, în situaţia istorică concretă în care se afla. Unii dintre aceşti autori au căutat, de altfel, în opera lui Palama analogii cu vreuna dintre doctrinele condamnate în Apus sau chiar cu anumite

1127P aris. gr. 1239, ff. 286-287.

formulări ale lui Duns Scotus[1128]. Ne vom feri aici să-i urmăm pe acest teren, care ar depăşi cadrul studiului nostru; considerăm, de altfel, că aceste raportări la autori al căror univers duhovnicesc şi metodă filosofică erau total diferite sunt cu atât mai premature cu cât opera însăşi a lui Palama este încă prea puţin cunoscută. Ne vom strădui aşadar să analizăm pe scurt această concepţie în cadrul său propriu, cu unele referiri la Părinţii greci, care constituiau pentru Sfântul Grigorie unica autoritate doctrinară, lăsând altora sarcina de a iniţia un studiu comparativ, care va trebui în mod obligatoriu să se bazeze pe ansamblul textelor palamite şi care va conduce, poate, la concluzii neaşteptate.

Cât despre autorii ortodocşi care au cercetat sistemul palamit şi l-au pus în relaţie cu ansamblul tradiţiei creştine răsăritene, nici ei nu au avut la dispoziţie decât o parte relativ redusă din scrierile Sfântului Grigorie, datând toate dintr-o epocă în care edificiul palamit era constituit, iar gândirea dascălului isihast nu mai era perceptibilă în integralitatea contextului său hristologic şi scripturistic. Scurta noastră „introducere" în teologia Sfântului Grigorie Palama va putea completa aceşti autori[1129] numai în

1128 Avem aici în vedere mai ales analizele făcute de P. JUGIE în Theologia dogmatica christianorum orientalium, II, Paris, 1933, pp. 71-161, şi cartea lui S. Guichard AN, Le probleme de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios, Lyon, 1933 (în legătură cu această carte, a se vedea observaţiile pertinente ale P.V. Grumel, „Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scolarios devant le problème de la simplicité divine“, în Echos d3Orient, XXXIV, 1933, pp. 84-96); cf. şi E. C AND AL, „Innovaciones palamiticas en la doctrina de la gracia“, în Miscellanea G. Mercati, III (Studi e Testi, 123), 1946, pp. 65-103.

1129 Părintele D. Stăniloae, în valoroasa sa monografie pe care am citat-o ade

măsura în care am încercat să restabilim acest context. Fără a soluţiona toate dificultăţile pe care gândirea creştină apuseană le întâmpină în încercarea de a-l înţelege pe Palama, nădăjduim că integrarea teologiei sale într-o sinteză hristocentrică independentă de orice metafizică prestabilită o va putea face mai accesibilă cititorilor apuseni.

DUMNEZEUL ASCUNS

Când se prezintă învăţătura Sf. Grigorie Palama, se începe în general prin a i se stabili locul în cadrul a ceea ce numim „teologie apofatică" în Răsărit. Aici, se deosebesc două curente: cel dintâi, depinzând direct de neoplatonism, concepe transcendenţa şi incognoscibilitatea lui Dumnezeu drept o consecinţă a *limitelor minţii create*: este de ajuns să „te depăşeşti", să „te lepezi de făpturi", să „te unifici", pentru a ajunge la cunoaşterea Fiinţei dumnezeieşti; cel de-al doilea, dimpotrivă, deşi păstrează un vocabular neoplatonician, universal acceptat, afirmă transcendenţa divină ca fiind *o proprietate a lui Dumnezeu*, un fapt pe care nicio lepădare, nicio depăşire a sinelui nu o poate face să dispară: Dumnezeul Scripturii este un „Dumnezeu ascuns" care nu. Se revelează decât atunci când voieşte şi în circumstanţele pe care El însuşi le stabileşte. Pe bună dreptate, s-a văzut în palamism o expresie a celui de-al doilea curent[11301131].

1130b yzantin, Paris, 1941, pp. 380-383) cum că palamismul ar fi fost uitat în Răsărit. Printre lucrările recente şi mai accesibile despre palamism, trebuie menţionate în primul rând cele ale lui Basile Krivoscheine, V. Lossky şi Kiprian Kern, citate în bibliografie.

1131 I.V. POPOV, Licnost3 i ucenie bl. Augustina (Personalitatea şi învăţătura Fericitului Augustin), I, Sergiev Posad, 1917, pp. 361-370; V. LOSSKY, OtricateTnoe bogoslovie v ucenii Dionisija Areopagita (Teologia apofatică în doctrina lui Dionisie Areopagitul), în Seminarum Kondakovianum, III (1931), pp. 133-134; V. LOSSKY, Théologie mystique

Problema teologiei „apofatice” se află astfel la baza controverselor teologice bizantine din sec. al XIV-lea, căci adversarii lui Palama susţineau în mod incontestabil, fiecare cu unele nuanţe specifice, prima concepţie despre incognoscibilitatea divină. Varlaam, în ceea ce-l priveşte, s-a făcut apărătorul unei poziţii apofatice extreme, dependente cu totul de filosofia greacă: Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin mintea omenească, ori mintea noastră nu are decât posibilităţi limitate, aşadar Dumnezeu rămâne necunoscut. Date fiind premisele filosofice ale lui Varlaam, teologia apofatică îl conducea la nominalism.[1132] Cât despre Akindin şi Nichifor Gregoras, aceştia, spre deosebire de filosoful calabrez, adoptaseră o poziţie strict defensivă faţă de palamism, mărginindu-se să respingă formulele pe care dascălul isihast i le înfăţişase lui Varlaam şi nepropunând nicio teorie anume a cunoaşterii lui Dumnezeu. De fapt, oscilau între nominalism şi afirmarea posibilităţii de cunoaştere a fiinţei divine. În felul acesta putea Akindin să afirme în acelaşi timp şi că orice teofanie nu este decât „un semn” al unui Dumnezeu „în mod simbolic polimorf”(πολύμορφον τό θειον καί πάμμορφον συμβολικώς) [1133], cunoscut doar prin lucrările Sale (θεότης καταληπτή εκ των έργων καί ποιημάτων αύτης) [1134], la

de TEglise d'Orient, pp. 28-29; KIPRIAN (C. Kern), Anthropologija, pp. 276-280.

1132 A se vedea expunerea gândirii lui Varlaam făcută de noi în „Un mauvais théologien de l’unité“, în L'Eglise et les Eglises, П, Chevetogne, 1955, pp. 47-64.

1133 Contra lui Palama, II, Monac. gr. 223, fol. 102v; cf. NICHIFOR GREGORAS, Ist., XXXII, PG, CXLIX, col. 357 AB.

1134 Ibid, fol. 122v; τό έκ των ενεργειών αύτού γνωρίζειν ού τών άκτιστων αυτόν, άΛΛά τών ύη αυτού ποιούμενων [,,a-L cunoaşte din lucrările Sale nu înseamnă a-L cunoaşte din cele necreate, ci din cele făcute de El“], ibid., V, fol. 304.

modul unei esenţe simple, ale cărei proprietăţi nu se deosebesc între ele decât nominal (πολυωνύμως, ού πραγματικώς) [1135] – şi că divinul este „întreg împărtăşibil la nivel ontologic de către creaturi” (όλον τοίς ούσιν ούσιωδώς μεθεκτόν) [1136], dumnezeirea fiind fiinţa creaturilor (ουσία τοίς ούσιν) [1137].

Astfel, cu toate divergenţele lor aparente, adversarii lui Palama aveau în comun o concepţie intelectualistă despre cunoaşterea lui Dumnezeu şi o filosofie esenţialistă ca temei al teologiei lor. S-ar putea stabili cu uşurinţă o paralelă între concepţia lor despre Dumnezeu şi cea a unui Toma din Aquino şi nu este de mirare că mulţi antipalamiţi şi-au sfârşit zilele în Apus, după ce îmbrăţişaseră credinţa romano-catolică, dar este important de subliniat că nici Varlaam, şi cu atât mai puţin Akindin sau Nichifor Gregoras nu fuseseră direct influenţaţi de gândirea latină; ceea ce-i apropia de aceasta nu erau decât noţiunile filosofice comune, preluate de la aceeaşi sursă aristoteliciană sau neoplatonică şi confirmate de aceeaşi autoritate, cea a lui Dionisie.

DOUĂ EXEGEZE ALE LUI DIONISIE

Nu avem posibilitatea de a atinge aici fondul problemei dionisiene, nici măcar de a determina care dintre interpretările lui Dionisie – cea palamită sau cea tomistă – este cea justă. Să notăm totuşi că, atât în Răsărit, cât şi în Apus, *aceste două tendinţe* de exegeză dionisiană au coexistat câtva timp: pe de o parte, un irlandez ca Ioan Scotus Eriugena l-a putut citi pe Dionisie cu ochii unui răsăritean, dar fără a avea pregătirea teologică şi

1135 Ibid., III, fol. 188; cf. Nichifor Gregoras, Ist., XXX, PG CXLIX, col. 256B, 277D; XXXIII, col. 373A, 38IA.

1136 Ibid., V, fol. 309v.

1137 Ibid., II, fol. 123.

spiritualitatea hristocentrică care i-au permis lui Palama să-l integreze pe Dionisie într-o sinteză autentic creştină[1138]; pe de altă parte, răsăriteni autentici, ca Akindin sau Gregoras, l-au putut interpreta pe Dionisie în manieră apuseană, fără a avea, evident, geniul filosofic al lui Toma... Astfel, în timpul controverselor bizantine din sec. al XIV-lea, problema exegezei lui Dionisie s-a aflat în centrul dezbaterilor.

Deja Varlaam, în interpretarea sa nominalistă a Areopagitului, căuta să demonstreze că vederea lui Dumnezeu despre care ne vorbeşte acesta nu constituie decât un fel de *habitus creat* şi nu un contact cu Fiinţa dumnezeiască. Calabrezul cita, de pildă, pasajul din *Ierarhia bisericească* în care Dionisie vorbea despre „scopul Ierarhiei” ca despre o „dragoste neîncetată pentru Dumnezeu” şi o „cunoaştere a făpturilor aşa cum sunt”, o „vedere” şi „ştiinţă a sfântului adevăr”, o „participare dumnezeiască la desăvârşirea unificatoare”[1139], şi conchidea astfel: „Cel mai de preţ dar pe care ni l-a făcut Dumnezeu este ierarhia; scopul său este cunoaşterea fiinţelor; aşa cum ne învaţă aceste cuvinte ale lui Dionisie, cunoaşterea fiinţelor, adică filosofia, este cel mai bun lucru pe care îl avem.”[1140] Acest intelectualism al lui Varlaam în teoria sa despre cunoaşterea lui Dumnezeu îl conducea la concluzii de ordin metafizic, tot în cadrul unei exegeze a lui Dionisie. Acesta din urmă scrisese: „Puterile

---

1138 Referitor la legăturile dintre Dionisie şi loan Scotus, există o lucrare excelentă, veche, dar încă utilă, de A. Brilliantov, Vlianie vostocnago bogoslo- vija no Zapadnoe v proizvedenijah loanna Skota Erigeny {Influenţa teologiei răsăritene asupra teologiei apusene în operele lui loan Scotus Eriugena), Sankt Petersburg, 1898.

1139 Ier. Bis., I, 3, PG, III, col. 376A.

1140 Citat în Tr., II, 3, § 73.

proniatoare produse de Dumnezeul neîmpărtăşibil sunt Fiinţa-în-sine, Viaţa-în-sine şi Dumnezeirea-în-sine; în măsura în care fiinţele participă la aceasta în modul care le este propriu se spune că sunt fiinţe, fiinţe vii şi fiinţe divine...” Şi [1141]Varlaam comenta: „Dumnezeirea-în-sine şi celelalte realităţi pe care Marele Dionisie le-a numit limpede puteri nu sunt veşnice, ci existenţa le este dată de Cel Bun... Există slava neîmpărtăşibilă a lui Dumnezeu, realitate veşnică, deci identică cu esenţa; şi este slava părtăşibilă, diferită de esenţa lui Dumnezeu, care nu este veşnică, căci şi ea îşi primeşte existenţa de la Cauza universală”. Akindin[1142], la rândul său, îl interpretează pe Dionisie în acelaşi mod: îndumnezeirea pe care Dumnezeu o dăruieşte oamenilor nu conferă participare la Dumnezeirea unică, ci „ceea ce numim dumnezeirea oamenilor” (ή ούτω λεγομένη των ανθρώπων θεότης), care, creată fiind, nu lezează unitatea şi simplitatea dumnezeiască. Gregor[1143]as, la rândul său, interpretează şi el πρόοδο i [revărsări] dionisiene drept făpturi, în măsura în care ne sunt „analogic” participabile.[1144]

Vedem astfel că, pentru adversarii palamismului, pasajele dionisiene despre îndumnezeire nu erau suficiente pentru a desfiinţa caracterul absolut al transcendenţei divine. Dumnezeu rămânea neîmpărtăşibil, chiar şi pentru „oamenii îndumnezeiţi”; teologia apofatică a lui Dionisie slujea pentru a le justifica negarea îndumnezeirii reale; le

1141 Numele div., XI, 6, col. 953D-956A.

1142 Contra Messalienilor, citat în Tr., III, 2, § 13; cf. alte pasaje asemănătoare din Varlaam, citate de Palama în Tr., II, 3, §§ 50-51, 59, 60-61; III, 1, § 25.

1143 Contra lui Palama, I, Monac. gr. 223, fol. 22; Akindin se referă în acest pasaj la Ep. II către Dionisie, PG, III, col. 1068-1069A.

1144 Ist., XXX, PG, CXLIX, col. 296BC.

permitea să dea un sens nominal sau simbolic pasajelor scripturistice sau patristice – îndeosebi celor ale lui Dionisie însuşi – care vorbeau despre participarea oamenilor la „firea dumnezeiască”. De fapt, sub condeiul lor, sistemul Areopagitului se neutraliza pe sine şi în acelaşi timp şi Revelaţia.

INSUFICIENŢA CĂII NEGATIVE

În ceea ce-l priveşte pe Palama, aşa cum am văzut mai sus în legătură cu doctrina dionisiană a ierarhiilor, el aplica Areopagiticului un corectiv hristologic fundamental, care plasa universul dionisian în domeniul cosmologiei „naturale”, anterioară întrupării. Acest procedeu al dascălului isihast nu viza doar sistemul ierarhiilor, ci şi „teologia apofatică”. „Calea negativă – scria el – aparţine primului venit care o voieşte; ea nu preschimbă sufletul pentru a-i da demnitatea îngerească, ci liberează raţiunea în raport cu celelalte fiinţe, dar nu poate ea singură să-i ofere unirea cu cele transcendente.”[1145] Astfel, în privinţa teologiei apofatică, dascălul isihast este de acord cu Varlaam, care, în prima scrisoare, îi spunea: „Nu mă pot împiedica să-i consider vrednici de admiraţie pe filosofii profani care au recunoscut cu atâta nobleţe slăbiciunea omenească şi transcendenţa divină.”[1146] Filosofii au cunoscut şi ei teologia apofatică, aceasta aparţinând de fapt gândirii naturale: contemplând făpturile, îţi dai seama de caracterul lor relativ şi ajungi la ideea unui Absolut şi unui Creator. După ce enumeră minunile creaţiei, Palama întreabă: „Ce om, având toate acestea în minte, nu s-ar gândi la Cel care a pus atât de bine fiecare lucru la locul său…? Ce om, cunoscându-L astfel pe Dumnezeu, L-ar mai

---

1145 Tr., I, 3, § 21.

1146 Ed. SCHIRO, Barlaam epistole greche, pp. 261-262.

confunda cu una din acele fiinţe a cărei cauză este, sau cu unul din acele lucruri care sunt înfăţişate ca fiind oglindiri ale Sale? Aşadar, el va dobândi şi cunoaşterea negativă a lui Dumnezeu". Cal[1147]ea negativă este insuficientă, pentru că se mărgineşte să comp*are fii*nţele cu Dumnezeu pentru a recunoaşte incognoscibilitatea lui Dumnezeu şi nu este, prin urmare, ea însăşi decât o *cunoaştere a fiinţelor*. „*A*ceşti oameni care nu cinstesc decât contemplarea apofatică nu cred în existenţa niciunei lucrări, niciunei vederi care ar fi dincolo de aceasta... care propriu-zis nu văd, nu cunosc nimic şi sunt lipsiţi de cunoaştere şi de vedere". „Negaţi[1148]a singură nu este de ajuns minţii", scria el în altă parte, „pentru a ajunge la cele mai presus de minte; înălţarea prin negaţie nu este, într-adevăr, decât o înţelegere a ceea ce pare diferit de Dumnezeu; ea nu poartă imaginea contemplării negrăite, nu este ea însăşi această împlinire."[1149]

Deşi calea negativă „se apropie mai mult de Dumnezeire decât teologia pozitivă, ea rămâne o lepădare de toate şi nu este câtuşi de puţin suficientă pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu"[1150]. Transcendentul ne rămâne necunoscut nu pentru că suntem noi prea slabi pentru a ajunge la El, ci pentru că El însuşi este necunoscut prin fire. „Nu este doar un Dumnezeu care depăşeşte fiinţele, ci mai mult-decât-Dumnezeu; desăvârşirea Celui care depăşeşte toate nu este doar mai presus de orice afirmaţie, ci şi mai presus de orice negaţie şi depăşeşte orice

1147 Tr., II, 3, § 44.
1148 Tr., II, 3, § 53.
1149 Tr., I, 3, § 19.
1150 Cap. fiz. 106, col. 1192D.

desăvârşire care ar putea veni în minte."[1151] Adevărata contemplaţie „se produce prin lepădare, dar fără a fi ea însăşi lepădarea; pentrru că, dacă ar fi pur şi simplu lepădare, ar depinde de noi, or, aceasta este învăţătura messalienilor... Contemplarea nu este, aşadar, doar lepădare sau negare; ea reprezintă o unire şi în acelaşi timp o îndumnezeire care survine în chip tainic şi negrăit prin lucrarea harului lui Dumnezeu, după lepădarea de toate". A[1152]d[1153]evărata vedere îşi are originea, prin urmare, într-un dar *pozitiv al* lui Dumnezeu şi constituie ea însăşi *o experienţă pozitivă. Da*r aceasta nu înseamnă că se exprimă în termenii unei teol*ogii pozitive sau* catafatice, ci constituie o întâlnire cu un Dumnezeu transcendent prin fire. „Cei care s-au curăţit prin isihie... ştiu că Dumnezeirea depăşeşte asemenea contemplări şi asemenea iniţieri şi astfel posedă harul mai presus de minte şi supraadăugat într-un mod care ne depăşeşte; îl posedă nu pentru că nu ar vedea, asemenea celor care fac teologie negativă, ci pentru că în însăşi viziunea lor ei cunosc ceea ce depăşeşte viziunea, experiind negaţia, şi nu concepând-o. Aşa cum *actul de a experia şi de a vedea cele dumnezeieşti se deosebeşte de teologia catafatică şi îi este superior, tot astfel actul de a experia negaţia în vederea duhovnicească, negaţie legată de transcendenţa obiectului, se deosebeşte de teologia negativă şi îi este superior acesteia. f<25*

VEDEREA POZITIVĂ A NEVĂZUTULUI

Neutralizând în felul acesta absolutizarea nominalistă a apofatismului, susţinută de Varlaam, Palama

1151 Tr., II, 3, § 8; cf. § 35.

1152 Tr. 1,3, § 17; cf. DIONISIE, Teol. mist., 1,2, PG, EI, col. 1000B; V, col. 1048B.

1153 Tr., II, 3, § 26.

revine de fapt la un alt aspect al învăţăturii lui Dionisie, şi anume acela al întunericului divin, conceput ca experienţă pozitivă a lui Dumnezeu.[1154] După cum am văzut în textele citate, dascălul isihast refuză să aplice acestei experienţe a Transcendentului termenul de „teologie apofatică”, pentru că, în vremea sa, „teologie” însemna în mod necesar expresie şi conceptualizare: „Pecetea pusă pe minte de semnele dumnezeieşti şi tainice ale Duhului se deosebeşte mult de teologia apofatică... Teologia este tot atât de departe de vederea lui Dumnezeu în lumină, tot atât de diferită de convorbirea intimă cu Dumnezeu pe cât este de departe cunoaşterea de posesie”. Ace[1155]astă posesie „mintea nu o dobândeşte înălţându-se doar prin negaţie... Dincolo de lepădare... se află o ignoranţă, care este însă mai mult decât cunoaşterea; se află un nor, care este însă mai mult decât strălucitor; şi în acest nor mai mult decât strălucitor, potrivit Marelui Dionisie, cele dumnezeieşti sunt dăruite sfinţilor; astfel, pe[1156]cadesăvârşita vedere a lui Dumnezeu şi a celor dumnezeieşti nu este doar o lepădare, ci este, dincolo de lepădare, o participare la cele dumnezeieşti, este un dar şi o posesie, mai mult decât o lepădare”. Când sfinţ[1157]ii primesc vederea, intră în legătură cu Dumnezeu însuşi, Care, revelându-Se lor, rămâne totodată pe deplin transcendent. Palama descrie astfel o viziune a Sfântului Benedict, după vechea versiune greacă a Vieţii sale*; Sfânt*ul Benedict „a văzut universul întreg parcă învăluit într-o singură rază a acestui soare

---

1154 Despre acest subiect, a se vedea H.-Ch. Puech, „La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys“, în Etudes Carmélitaines, oct. 1938, pp. 33-53; cf. V. LOSSKY, Théologie mystique, pp. 33-34.

1155 7r., I, 3, § 42.

1156 Ep, V, PG, III, col. 1073A.

1157 7r, I, 3, § 18.

înţelegător, deşi nici [1158]el nu a văzut esenţa şi măsura a ceea ce vedea, ci doar măsura la care a putut el însuşi primi acestea... n-a aflat că această lumină era prin fire, dar a aflat că exista cu adevărat (ότι έστίν ώς αληθώς), că era suprafirească şi mai presus de fiinţă, că era diferită de toate fiinţele, că fiinţa sa era absolută şi unică (όν δέ κυρίως τε καί μόνον), şi că aduna în chip tainic toate fiinţele în sine". Să reţinem ace[1159]ste expresii ale

Sfântului Grigorie: sfântul percepe *existenţa* lui Dumnezeu şi anumite proprietăţi ale fiinţei Sale, fără a-i cunoaşte însă esenţa... Cu cât percepi mai bine această existenţă, cu atât recunoşti mai bine aceste proprietăţi, iar transcendenţa divină apare cu atât mai limpede: „Cel care a devenit Duh, şi care vede în Duh, cum să nu contemple ceea ce este asemenea modului său de contemplare?... Şi totuşi, până şi în vederea duhovnicească, lumina t*ransce*n*denta a lui* Dumnezeu *apare m*a*i pe* d*epl*i*n* a*scunsă" 11 Astf*el *c*ă, tocmai atunci când dobândeşti adevărata vedere şi adevărata cunoaştere, atunci când „eşti unit cu Dumnezeu" şi „11 vezi pe Dumnezeu prin Dumnezeu", după ce ai „depăşit orice lucrare cognitivă", atunci vezi transcendenţa lui Dumnezeu. „Cei [1160]e[1161]are contemplă prin revelaţie lumina dumnezeiască" văd în Dumnezeu o Taină, mult mai bine decât noi, care încercăm să înţelegem neînţelesul firii dumnezeieşti, ca neînţeles, prin simboluri sau concepte simbolice sau prin negaţie. Cel care este unit cu Dumnezeu „aduce slavă lui Dumnezeu nu doar mai presus de singura facultate intelectuală a minţii

---

1158 Sf. Grigore CEL MARE, Viaţa Sf. Benedict (trad. în greacă în sec. al VUI-lea de papa Zaharia), PL, LXVI, 197B.

1159 Tr.y I, 3, § 22.

1160 7r., II, 3, § 31; cf. şi § 32.

1161 Ibid., § 52.

sale, această facultate umană pe care multe fiinţe create o depăşesc şi ele, ci şi mai presus de această unire suprafirească”.[1162]

FUNCŢIA REVELATOARE A LUI HRISTOS

Astfel, Palama, care nu ezită în faţa celor mai realiste expresii atunci când vorbeşte despre îndumnezeire – nu spunea el că sfinţii erau „necreaţi prin har”? –, afirmă cu tot atâta forţă transcendenţa lui Dumnezeu. Aceşti doi poli ai realităţii creştine şi ai experienţei religioase autentice sunt la el corelativi, în pofida caracterului lor antinomic: lipsind când pe unul, când pe celălalt de valoarea sa şi refuzând antinomia, adversarii săi lezau un punct esenţial al învăţăturii creştine.[1163] Pentru a-i înţelege pe deplin concepţia asupra acestui punct, în ceea ce o leagă şi ceea ce o separă de Dionisie, tot la hristologia sa trebuie să recurgem, căci el consideră că în Hristos îşi află omul calea îndumnezeirii şi a adevăratei cunoaşteri a lui Dumnezeu. Într-adevăr, ceea ce dă *Corpusului Areopagitic* caracterul ambiguu, care permite folosirea sa atât de nominalişti, cât şi de realişti, este tocmai lipsa oricărei hristologii. Subliniind că antinomia transcendenţei şi a unirii avea un temei pur religios, independent de orice „teologie” apofatică sau catafatică, aşadar de orice concept filosofic, Palama căuta pur şi simplu să afirme un dat revelat fundamental: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (Ioan, I, 18). Altfel spus,

1162 Ibid., § 57.

1163 Theophanes, col. 917AB, 932D; Cap. fiz. 123, col. 1205D-1208B; cf. V. LOSSKY, Théologie mystique, p. 67. Antinomia este tot atât de sensibilă în gândirea Sf. Maxim (v. P. SHERWOOD, Maximus and Origenism, Berichte zum XI. Byzantinisten-Kongress, München, 1958, pp. 25-26).

Revelaţia rămâne întotdeauna un act liber şi suveran al lui Dumnezeu, prin care Transcendentul iese din transcendenţa Sa şi Incognoscibilul se face cunoscut: aşadar, cunoaşterea pe care o primim este întotdeauna o cunoaştere „prin har” (*x & q* lti), supusă voii Sale (Geăâţaei), şi dependentă de un act (avc Qyeia) al atotputerniciei condescendente (auy Kaâa3 acri) a lui Dumnezeu. „Dumnezeu, prin marea Sa bunătate faţă de noi, fiind transcendent a toate, incomprehensibil şi negrăit, primeşte să se facă părtaş înţelegerii noastre şi, în chip nevăzut, văzut în puterea Sa nedespărţită şi mai presus de fire.”[1164] Chiar şi îngerii au nevoie de această condescendenţă divină, fără de care nu L-ar putea vedea pe Dumnezeu: aşadar, nici ei nu-L pot vedea pe Dumnezeu decât prin har şi nu prin fire.[1165]

„Teologiile” catafatice şi apofatice sunt astfel plasate de Palama în domeniul gândirii naturale, în măsura în care depind de o „înţelegere” şi nu duc decât la o cunoaştere a lui Dumnezeu „prin făpturi”. Vocabularul dionisian îl ajută astfel să degajeze noţiunea tuturor concepţiilor filosofice: „El este fiinţă şi non-fiinţă; este pretutindeni şi nicăieri; are nenumărate nume şi nu poate fi numit; este în permanentă mişcare şi totodată nemişcat; este absolut totul şi nimic din ceea ce este.”[1166] În faţa acestei realităţi, concepte ca „fiinţă” sau „Dumnezeu” – acesta din urmă luat în sensul filosofic de Cauză primară – îşi pierd semnificaţia, căci Dumnezeul Scripturii este „mai presus de fiinţă” (rmc QOU – crioc) şi mai mult-decât-Dumnezeu

1164 7r., I, 3, § 10.

1165 Ibid., § 47; Contra lui Gregoras, IV, Coisl. 100, ff. 281, 284.

1166 Έστι γάρ καί ών καί ούκ ών, καί πανταχοϋ καί ούδαμοϋ, καί πολυώνυμος καί άκατωνόμαστός, αεικίνητος τε καί ακίνητος, καί απλώς τα πάντα καί ούδέν τών πάντων, Apologie, Coisl. 99, fol. 2r‘v.

(u7 i.000<) [1167]. Suprafiinţimea Sa, la rândul său, nu poate fi asimilată unei fiinţe sui generis, căci Dumnezeu ar fi transcendent acestei suprafiinţialităţi (auxou tou U71QOUC – dou *olv Qvtceqovoacoc*; *ăne ÂQGx*; *unz Qexcov* [„fiind infinit transcendent suprafiinţialităţii ca fiind transcendenţa în sine”]) [1168]; Fiinţa dumnezeiască este absolut unică şi inexprimabilă: „Dacă Dumnezeu este fire, ceilalţi nu sunt fire; iar dacă ceilalţi sunt fire, Dumnezeu nu este; de asemenea, nu este fiinţă dacă ceilalţi sunt fiinţe.”[1169] Dar atunci, de ce se opune Palama agnosticismului lui Varlaam? Dascălul isihast răspunde la aceasta în *Apologia* sa, imediat după ce afirmă transcendenţa divină: „există un fapt distinct faţă de această transcendenţă: existenţa totală şi imuabilă a lui Iisus în noi[1170]”. Prezenţa lui Dumnezeu în noi este aşadar o existenţă personală şi exclude orice definiţie a Fiinţei divine în cadrul unei filosofii esenţialiste.

EXISTENŢA DUMNEZEIASCĂ „AD EXTRA”.

După ce enumeră cele zece categorii care, potrivit lui Aristotel, determină fiinţa, Palama II defineşte pe Dumnezeu ca „fiinţă mai presus de fiinţă, în care se observă doar categoriile de relaţie şi de acţiune (τό προς τί τε καί τό ποιειν)”; şi nici aceste două categorii nu-L definesc pe Dumnezeu decât cu condiţia de a nu introduce în El nicio „confuzie”[1171], adică într-un mod diferit de celelalte fiinţe. Încercând astfel, în mod imperfect, să definească Fiinţa dumnezeiască în termeni aristotelici mai

1167 7V., I, 3, § 23; II, 3, § 8; cf. Theophanes, col. 937A.
1168 Contra lui Akindin, IV, 7, Coisl. 98, fol. 102.
1169 Cap.fiz. 78, col. 1176B.
1170 Έστί δέ αϋθις προς τούτῳ δι,ακεκριμένον, ή καθ’ ημάς Ίησοϋ παντελής καί άναλλοίωτος ύπαρξι,ς, Apologie, Coisl. 99, fol. 2V.
1171 Cap.fiz. 134, col. 1213D-1216A.

accesibili adversarilor săi decât expresiile scripturistice sau patristice, Palama alege două categorii care, la Aristotel, definesc manifestarea *ad* extraa unei fiinţe, dar până şi această alegere o însoţeşte de rezerve care-i limitează semnificaţia. Pentru dascălul isihast, Dumnezeu este înainte de toate un Dumnezeu viu, Dumnezeul Scripturii, pe care niciun concept filosofic nu-L poate defini. Celor care reproşau scrierilor sale lipsa de rigoare filosofică le răspunde: „Noi credem că adevărata opinie nu este cea care se află în cuvinte şi raţionamente, ci cea demonstrată de fapte şi de viaţă... S-a spus că orice cuvânt contestă un alt cuvânt, dar ce cuvânt poate contesta viaţa?” Aţi[1172]tudinea existenţialistă pe care înţelege să o adopte în teologie îl face să ia ca punct de plecare în raţionamentele sale date efective şi istorice şi nu concepte abstracte. Agnosticismul nominalist al lui Varlaam îi repugnă pentru că lipseşte oamenii de un Dumnezeu personal şi lucrător: „Atunci trebuie, scrie el, să ne căutăm un alt Dumnezeu, care nu doar să aibă în Sine propriul scop, propria energie şi propria îndumnezeire, ci care să fie un Dumnezeu bun – căci atunci nu-i va fi de ajuns să existe doar contemplându-Se pe Sine – nu doar desăvârşit, ci depăşind orice plenitudine; astfel, într-adevăr, când va voi să facă binele, o va putea face, nu va fi doar nemişcat, ci se va pune în mişcare; va fi astfel prezent pentru toţi cu manifestările şi cu energiile Sale creatoare şi proniatoare”. Tră[1173]irea reală a lui Dumnezeu este cea mai bună „dovadă” a existenţei Sale, întrucât vizează această existenţă însăşi: „Contemplarea depăşind activităţile intelectuale este singurul mijloc, mijlocul cel mai clar,

1172 7r., 1,3, §13.
1173 7r., III, 2, § 24.

mijlocul prin excelenţă pentru a arăta existenţa reală a lui Dumnezeu şi faptul că transcende fiinţele. Într-adevăr, cum să nu existe fiinţa lui Dumnezeu din moment ce slava acestei firi dumnezeieşti se arată oamenilor?" „Cu[1174] adevărat, doar pornind de la aceste energii, scrie el în altă parte, ştim că Dumnezeu există; aşadar, cel care respinge energiile divine... va trebui implicit să ignore existenţa lui Dumnezeu". Se vede[1175] aici foarte limpede că Palama opune un existenţialism creştin esenţialismului nominalist al adversarilor săi. împărtăşind cu ei – cel puţin cu Varlaam – doctrina incognoscibilităţii esenţiale a lui Dumnezeu, el nu vede altă cale de a păstra realismul scripturistic şi patristic decât afirmând existenţial revelaţia Dumnezeului incognoscibil prin acte libere (sau „energii") ale atotputerniciei Sale.

SFÂNTUL MAXIM

Această dovadă a existenţei lui Dumnezeu pornind de la manifestările Sale ne conduce direct la principalul argument tradiţional de care s-a slujit Palama împotriva adversarilor săi şi care i-a furnizat partea esenţială a terminologiei sale: hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, confirmată de Sinodul VI Ecumenic. Monotelismul nu nega oare că orice fire se defineşte *ad extra* printr-o energie? Sfântul Maxim, în învăţătura sa despre cele două energii sau voinţe în Hristos, afirma, dimpotrivă, că, fără energie, orice fire, divină sau umană, nu are existenţă reală, că, prin urmare, Hristos trebuia în mod necesar să posede două energii manifestând

---

1174 Tr., II, 3, § 38.

1175 Από γάρ των οικείων ενεργειών ότι έστι μόνον ό θεός γινώσκεται· τφ τοίνυν άθετοϋντί τάς θείας ένεργείας... άναγκαίως έψεται τό άγνοείν είναι τον θεόν, Dialog, Coisl. 99, fol. 48ν; cf. Cap. fix. 141, col. 1220A.

realitatea plenară a celor două firi ale Sale. Referirile la această învăţătură a Sfântului Maxim sunt foarte numeroase în toată opera Sfântului Grigorie. De pildă, scrie în *A treia Triadă*: „Sau Dumnezeu nu posedă energii naturale şi esenţiale, iar cel care vorbeşte astfel este un om fără Dumnezeu (într-adevăr, aceasta înseamnă a nega făţiş existenţa lui Dumnezeu, căci Sfinţii Părinţi spun limpede, potrivit dumnezeiescului Maxim[1176], că nicio fire nu poate nici să existe, nici să fie cunoscută fără energia sa esenţială), sau energiile dumnezeieşti nu sunt nici esenţiale, nici naturale şi deci nu sunt Dumnezeu, sau, dacă sunt energii dumnezeieşti, naturale şi esenţiale, dar create, esenţa lui Dumnezeu care le posedă ar fi de asemenea creată."[1177] Ne amintim, de altfel, că definiţia dogmatică a sinodului de la 1351 se prezintă drept o „dezvoltare"» (ἀνάπτυξίς) a deciziilor Sinodului VI Ecumenic, iar *Tomosul* face o lungă referire la dezbaterile din 681[1178]. Dacă învăţătura despre cele două firi, confirmată de Sinodul de la Calcedon, avea nevoie de o completare privind cele „două energii" ale lui Hristos, era

1176 Ep. ad Nicandr., PG, XCI, 96B; Opuse. teol. şipolem., col. 200C, 205AC; Disp. cum Pyrrho, col. 340D; ideea că energia manifestă existenţa esenţei se regăseşte deja la Părinţii cappadocieni: a se vedea Sfântul Vasile (Ep. 189, §§ 6-7, PG, XXXII, 692-696), şi îndeosebi Sfântul Grigorie de Nyssa care, în AdAblabium şi în cărţile sale Contra lui Eunomie, a recurs la o terminologie identică.

1177 7r., III, 3, § 6; cf. ibid., § 7; 7V., III, 7, § 24; A treia scrisoare către Akindin, ed. MEYENDORFF, pp. 570-571; Apologie, Coisl. 99, fol. 9V; Contra lui Varlaam şi Akindin, ibid., fol. 31v; Epistola către Gavras, ibid., ff. 82v—83; Dialog, ibid., fol. 38v; Epistola către Dionisie, ibid., fol. 205; Contra luiAkindin, I, 7, Coisl. 98, ff. 32v, 33v-34, 36; II, 10, fol. 53v; III, 18, fol. 90v; VI, 13, fol. 166v; 22, ff. 176v- 177; Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, ff. 237V, 240v; II, ff. 253, 263v; Cap. fiz. 139, col. 1217CD.

1178 Cf. Supra, pp. 142, 145.

din pricină că tradiţia ecleziastică refuzase să interpreteze problema hristologică în termenii unui esenţialism abstract: într-adevăr, orice esenţă rămâne abstracţie dacă nu se manifestă în mod real şi existenţial în act[1179]: „Dumnezeu apare pentru că acţionează”(φανεροῦταί εκ τοῦ ἐνεργείν), avea să spună Palama.[1180]

PERSONALISM

Problema care prezintă aparent cele mai multe dificultăţi în sinteza Sfântului Maxim este cea a persoanei sau ipostasului. Se ştie că adversarii săi monoteliţi nu admiteau că Hristos a putut poseda o „voinţă” omenească fără a fi un ipostas uman şi pretindeau că rezultatul logic al ortodoxiei maximiene era nestorianismul sau afirmarea a doua ipostasuri în Hristos.[1181] Pentru a păstra deplina realitate a omenităţii lui Iisus, Sfântul Maxim, urmând Părinţilor cappadocieni şi în termenii lui Leonţiu al Bizanţului, se pronunţă în favoarea unei existenţe autonome a persoanei dumnezeieşti, *sursa a firii şi nu produs al acesteia*: firea şi „energia” umană au putut fi „enipostaziate” în persoana Cuvântului, pentru că aceasta nu este o emanaţie sau o iradiere internă a esenţei dumnezeieşti, ci Persoana Dumnezeului Celui Viu, posedând un mod de existenţă unic şi primind firea dumnezeiască de la ipostasul Tatălui.[1182] Sfântul Maxim

1179 Cf. H. Urs v. Balthasar, Liturgie cosmique, Paris, 1947, pp. 98-99.

1180 Epistola către Damian, Coisl. 98, fol. 202.

1181 Cf., de pildă, Disp. cum Pyrrho, PG, XCI, 340A-341A.

1182 Cf. G. Florovski, Vizantijskie otcy, Paris 1933, p. 213; H.U. v. Balthasar, după ce expune fondul discuţiei dintre Sfântul Maxim şi Pyrrhus, ajunge în mod cu totul neaşteptat la concluzia opusă: „Pentru Maxim... viaţa personală este făptuirea, viaţa unei firi raţionale... centrul primordial de acţiune al firii, iradierea internă a esenţei“ {op. cit., p. 195). Aceasta este întocmai poziţia monoteliţilor.

este astfel un discipol fidel al cappadocienilor, care definiseră „deofiinţimea" pornind de la cele trei realităţi concrete ale Dumnezeirii, Tatăl, Fiul şi Duhul, pentru a ajunge apoi la comunitatea esenţei.[1183] Sfântul Maxim a dezvoltat doctrina cappadocienilor în direcţia unei mai mari abstractizări a esenţei, ipostasul devenind realitatea concretă a oricărei experienţe şi a oricărei teologii.[1184] Personalismul teologic este trăsătura fundamentală a tradiţiei la care se referă Palama şi aici aflăm cheia pentru a înţelege învăţătura sa despre energiile dumnezeieşti.

În discuţia cu Varlaam, care îi expunea o concepţie esenţialistă a lui Dumnezeu, dascălul isihast îşi precizează limpede gândirea. Astfel, scrie: „Varlaam spune că, pornind de la esenţa Sa, se spune despre Dumnezeu că posedă în Sine într-un mod unic şi unificator toate aceste puteri? Dar mai întâi ar trebui să numim aceasta Dumnezeu, căci acesta este termenul pe care l-am primit de la Biserică pentru a-L desemna. Dumnezeu, când a vorbit cu Moise, nu a spus: Eu sunt esenţa, ci Eu sunt Cel ce sunt (Ieş. III, 14). Aşadar, nu Cel ce este provine din esenţă, ci esenţa este cea care provine din Cel ce este, căci Cel ce este îmbrăţişează în Sine întreaga Fiinţă."[1185] În mod categoric, Palama refuză să identifice întreaga Fiinţă cu esenţa: „Esenţa, scrie el, este în mod necesar fiinţă, dar fiinţa nu este în mod necesar esenţăăe (ή μέν ουσία

1183 In legătură cu aceasta, a se vedea expunerea lui G.L. PRESTIGE, God in patristic thoughts, London, 1952, pp. 233-239, 242 sq.

1184 A se vedea G.L. PRESTIGE, op. cit., pp. 277-281, care critică această dezvoltare fără a releva îndeajuns, după părerea noastră, aspectul pozitiv al acestei tendinţe personaliste.

1185 Tr. III, 2, § 12. Reminiscenţă de la Sf. Grigorie de Nazianz (Om., XLV, 3, PG XXXVI 625C) preluat aproape textual de Dionisie (Numele divine, V, 4, PG, III, 817C).

έξανάγκης όν, τό δέ όν ούκ ουσία έξανάγκης) [1186]. Dumnezeu poate, aşadar, să se manifeste în însăşi fiinţa Sa, rămânând totodată neîmpărtăşibil în esenţă: iată semnificaţia proprie a ceea ce numim „palamismă. Vom analiza mai întâi câteva pasaje din Palama despre manifestarea lui Dumnezeu şi apoi vom vedea consecinţele terminologice pe care le deduce de aici.

O „DUMNEZEIRE INFERIOARĂ”?

După cum am remarcat în mai multe rânduri, logica palamismului are întotdeauna ca punct de plecare trăirea vieţii în Hristos, îndumnezeirea accesibilă în Biserică; iar acolo nu poate exista nicio îndoială: Dumnezeul Cel viu este Cel care, în întregime, Se arată creştinului. „Harul, scrie el parafrazându-l pe Sfântul Maxim, împlineşte unirea tainică... Dumnezeu în întregime vine să sălăşluiască în întreaga fiinţă a celor care sunt vrednici de aceasta, iar sfinţii în întregime sălăşluiesc cu fiinţa lor întreagă în Dumnezeu întreg, apucându-L pe Dumnezeu întreg şi neprimind altă răsplată pentru urcuşul pe care l-au străbătut pentru a ajunge la El, decât pe Dumnezeu; El se leagă de ei aşa cum sufletul este legat de trup, ca de propriile mădulare/459 Este vorba deci de o comuniune imediată: „Dumnezeu. Se lasă văzut faţă către faţă, nu prin ghicitură... Se uneşte cu ei până la a veni să sălăşluiască întreg în ei întregi, astfel că, la rândul lor, ei sălăşluiesc întregi în El, iar prin Fiul, Duhul. Se revarsă din belşug asupra noastră (Tit., III, 6) ...; tu să nu consideri însă că Dumnezeu. Se lasă văzut în esenţa Sa supraesenţială, ci doar potrivit darului îndumnezeitor şi energiei Sale, potrivit harului înfierii, îndumnezeirea necreată,

1186 Contra lui Akindin, III, 10, Coisl. 98, fol. 78; „entitatea precede nu numai esenţa, ci toate fiinţele, căci ea este existenţa primară“, Tr., III, 2, § 7.

strălucirea directă ipostaziată”. Se vede, aşa[1187]dar, cât este de inexact să se considere „energiile” drept un fel de dumnezeire inferioară, deosebită de Dumnezeu însuşi; criticii vechi sau moderni ai palamismului nu au putut ajunge la această concluzie decât în funcţie de propriile lor presupuneri filosofice privind identitatea lui Dumnezeu cu esenţa Sa; evident, aceste presupuneri nu puteau fi conciliate cu Dumnezeul Cel viu al lui Palama, un Dumnezeu inaccesibil în esenţă şi prezent în mod existenţial, prin atotputernicia Sa, în lumea creată...

DUMNEZEU ÎNTREG ÎN ENERGII

S-ar putea cita nenumărate texte ale dascălului isihast care nu lasă nicio îndoială asupra acestui punct al învăţăturii sale: „Nici bunătatea necreată, nici slava veşnică, nici viaţa şi cele asemănătoare nu sunt pur şi simplu esenţa supraesenţială a lui Dumnezeu, căci Dumnezeu le transcende în calitate de Cauză; cu toate acestea, noi spunem că El este Viaţă, Bunătate şi altele asemenea... întrucât Dumnezeu este prezent întreg în fiecare din energiile divine, fiecare îi slujeşte drept nume”. „Ce[1188]ea ce se manifestă, ceea ce se face accesibil înţelegerii sau participării nu este o parte din Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să nu sufere împărţire din pricina noastră: întreg, EI Se manifestă şi nu. Se manifestă, este conceput şi de neconceput pentru minte, întreg este împărtăşit şi neîmpărtăşibil”. Fie[1189]care putere

1187 7V, III, 1, § 27; cf. Sfântul Maxim, Amb., PG, XCI, 1088BC, 1320B.

1188 7V., III, 2, § 7; cf. 7V., III, 3, § 6.

1189 Οú μέρος έστί τοú Θεoύ τó φαινóμενον ή νοούμενον ή μετεχóμενον, ἵνα καί μερισμóν oύτω καθ’ ημάς πάθη Θεός, άΛΛ’ óλος έμφαίνεταί πως καί μη, καί νοείται καί oύ νοείται, καί μετέχεται καί άμέθεκτός έστιν, Despre participarea la Dumnezeu, Coisl. 99, fol. 22; cf. Epistola către Damian, Coisl. 98, fol. 202v.

dumnezeiască şi fiecare energie este aşadar Dumnezeu însuşi (έκαστη δύναμις ή ενέργεια αυτός έστιν ο Θεός): „e[1190]le nu alcătuiesc, scrie el, fiinţa lui Dumnezeu”, căci El nu are nimic compus şi „El este Cel care le dăruieşte existenţa, fără a-şi trage din ele existenţa Sa; într-adevăr, nu realităţile care-l înconjoară pe Dumnezeu (τα περί θεόν) sunt esenţa lui Dumnezeu, ci El le este lor esenţa”. Se[1191] vede deci că Dumnezeu acţionează în calitate de Dumnezeu viu, adică posedă „energii”. Ajungem astfel la analizarea concepţiei palamite despre persoană sau ipostas.

UNICUL ACTOR

Aşa cum am remarcat deja, Palama se înscrie în tradiţia Părinţilor cappadocieni atunci când concepe ipostasurile dumnezeieşti ca pe nişte „suporturi” ale Fiinţei dumnezeieşti, „în care” se manifestă esenţa, şi nu doar ca nişte relaţii interne sau caractere ipostatice, identice cu această esenţă: „Însuşirile ipostatice nu sunt ipostasul, ci caracterizează ipostasul” (ouk ecrxi xa Unocrxaxi Ka Unoaxaaig, aaa xaoaKXT] Qicrxi Ka

1190 Epistola către Gavras, Coisl. 99, fol. 84; έν έκάστω δε όλος άμερώς καί εν πάσι άμεριστως ών [„fiind neîmpărţit întreg în fiecare şi în toţi în mod nedivizat“], Epistola către Daniel, ibid., fol. 97; cf. Epistola către PavelAsan, ibid., fol. 120v; Contra luiAkindin, IП, 6, Coisl. 98, fol. 74v; τον ένοικοϋντα θεόν, αύτόν έκεινον, ούκ έτερον δεύτερον [„Dumnezeu care locuieşte (în creaturi), El fiind cel ce locuieşte, nu un altul diferit în număr“], ibid., IV, 14, fol. 108; cf. IП, 21, fol. 95; τό γάρ φως τούτο, ό Θεός έστιν αύτός, καί ούδέν άΛΛο [„căci lumina aceasta este însuşi Dumnezeu, iar nu un altul“], Contra lui Gregoras, IV, Coisl. 100, fol. 280v; cf. Theophanes, col. 936; Cap.fiz. 72, col. 1172A; acest punct a fost bine pus în valoare de către Basile Krivocheine (op. cit., p. 121) şi V. Lossky în ceea ce priveşte πρόοδοι [„procesiunile“] lui Dionisie (OtncateÎnoe bogoslovie, pp. 136-137).

1191 Tr., III, 2, § 25, reluând ad litteram textul din A doua scrisoare către Varlaam, Coisl. 100, fol. 97.

Unoaxaaecog) [1192]. Dacă ipostasurile nu ar fi decât manifestări ale esenţei, Fiul şi Sfântul Duh nu ar fi ipostasuri, căci Tatăl, considerat izvorul Esenţei, ar fi Unicul Ipostas dumnezeiesc.[1193] Astfel, atunci când vorbim, de exemplu, despre Fiul ca Putere sau înţelepciune a Tatălui, este necesar să subînţelegem că este „înţelepciunea autoipostaziată”, căci, într-un alt sens, nu este înţelepciune, ci posedă aceeaşi înţelepciune şi aceeaşi putere ca şi Tatăl şi Duhul, întrucât înţelepciunea şi puterea sunt lucrări sau energii ale Fiinţei dumnezeieşti.[1194] Palama afirmă foarte limpede că originea Esenţei dumnezeieşti este *ipostasul* Tatălui; dacă nu ar fi aşa, personalismul creştin ar lăsa locul esenţialismului filosofilor greci: „Esenţa lui Dumnezeu s-ar produce pe sine, Dumnezeu ar fi propriul Său Tată, aşa cum pălăvrăgeau odinioară nişte elini faimoşi. Dumnezeu există, într-adevăr, El însuşi şi Lui îi aparţin esenţa dumnezeiască şi energia dumnezeiască.”[1195] Din această

1192 Epistolă către Daniel, Coisl. 99, fol. 95v; cf. ibid., fol. 100; Despre participarea la Dumnezeu, ibid., fol. 28v; Epistola către Atanasie, Coisl. 98, fol. 16v.

1193 Καθ’ έαυτά τελέως ανυπόστατα, μή κατ’ ίδιαν έκαστον νπόστασις ύπαρχον, ώς ουσία τυγχάνοντα τής τού Πατρός ύποστάσεως [„în sine cu desăvârşire anipostatice, neexistând fiecare prin propriul ipostas, din moment ce sunt fiinţa ipostasului Tatălui“], Contra lui Akindin, VI, 23, Coisl. 98, fol. 177.

1194 EI δύναμίς έστιν ό Τίός μόνον ή σοφία, σοφίαν δε αυτός καί δύναμιν ούκ έχει, πώς έσται Τίός; Πώς δε ύπόστασις ίδια; [„Dacă Fiul este numai puterea sau înţelepciunea (Tatălui), atunci cum ar putea fi Fiu? Cum ar fi un ipostas distinct?“]; Contra lui Akindin, VI, 25, fol. 181.

1195 Αύθύπαρκτος έσται ή ούσία τού Θεού καί αύτοπάτωρ ό Θεός, ώς καί ό των δοκούντων εν Έλλησεν ύθΛος προϋκηγόρευσε. αύτός μεν γάρ έστίν ό Θεός, καί αύτοϋ έστιν ή τε θεία ούσία καί ή θεία ενέργεια, Contra lui Gregoras, II, Coisl. 100, fol. 254.

concepţie personalistă a lui Dumnezeu rezultă că ceea ce numim „simplitatea" dumnezeiască nu se manifestă în identitatea întregii Fiinţe dumnezeieşti cu esenţa – ceea ce ar fi pentru tradiţia greacă o concepţie abstractă şi filosofică a simplităţii ci în faptul că nu este decât un singur Dumnezeu viu şi lucrător în esenţa neîmpărtăşibilă, ca şi în energii. Sfinţii Părinţi, scrie Palama, „nu spun că toate acestea (esenţa şi energiile) ar fi un singur lucru, ci că aparţin unui singur Dumnezeu... Akindin, suprimându-le diferenţa, a proclamat existenţa unui lucru unic în loc de o fiinţă vie unică". Lu[1196]crarea dumnezeiască rămâne aşadar „simplă", pentru că Dumnezeu este unicul Actor în toate energiile. Fie[1197]care dintre ele semnifică realmente o proprietate divină distinctă, dar ele nu constituie realităţi diferite, pentru că toate sunt acţiunile unui singur Dumnezeu viu.[1198]

„PERIHOREZA".

În domeniul creat, orice act personal este în mod necesar specific unui unic ipostas lucrător: actele omeneşti

---

1196 Ού Λέγουσιν εν εκείνοιταϋθ' ούτως, άλλ' ένός Θεού... την προς άΛΛηΛα διαφοράν των τοι,ούτων άναι.ρών ό Ακίνδυνος, εν είπεν αντί τού ένός, Contra lui Akindin, VI, 13, Coisl. 98, fol. 128v; cf. Apologie, Coisl. 99, fol. 8.

1197 Al' ών έκάστης ένεργείας ένιαίως καί απλώς καί άμερώς όλως παρών καί ενεργών [„Prin fiecare dintre lucrări este prezent şi lucrează (Dumnezeu) întreg, în mod unitar şi simplu şi nedespărţit"], Apologie, Coisl. 99, fol. 6V; cf. Infra, p. 302.

1198 Tl ούν, άλλο μεν έστι θεότης καί άλλο βασιλεία καί άγίότης αύθις έτερον; Έτερον μεν έστι τό ύφ' έκάστου τούτων σημαινόμενον, ούκ άλλο δε έστιν έκαστον οώτών, επειδή ένός Θεού είσί δυνάμεις καί ένέργειαι [„Ce? Oare dumnezeirea este alt lucru şi calitatea de împărat alt lucru şi sfinţenia iarăşi alt lucru? Ceea ce este indicat de fiecare dintre acestea este realmente distinct (έτερον), dar fiecare dintre acestea nu este de o natură diferită (άλλο), deoarece puterile şi lucrările sunt ale unicului Dumnezeu"], Apologie, Coisl. 99, fol. 8.

sunt astfel asemănătoare între ele, dar nu identice. Nu acelaşi lucru se petrece în Dumnezeu: cele trei ipostasuri dumnezeieşti posedă o singură energie şi orice act dumnezeiesc este în mod necesar un act al Tatălui, al Fiului şi al Duhului, în virtutea deofiinţimii. Esenţa dumnezeiască comună este aşadar cauza (αίτια) energiilor, dar aceste energii rămân acte personale, căci deofiinţimea nu suprimă elementul personal în Dumnezeu, ci stabileşte între ipostasuri o „întrepătrundere”(περιχώρησις) care se manifestă tocmai în energia lor comună: „Dumnezeu este întotdeauna asemănător cu Sine, întrucât cele trei ipostasuri dumnezeieşti se posedă unul pe altul în mod firesc, deplin, veşnic şi nedespărţit, dar şi neamestecat, şi se întrepătrund reciproc (περιχωρουσών εις άΛΛήλας) astfel încât posedă o singură energie.”[1199] Taina Treimii este deci concepută de Palama ca fiind unirea celor trei ipostasuri care-şi păstrează fiecare, la modul real, identitatea personală[1200], dar care nu sunt „părţi” din Dumnezeu, căci Dumnezeirea trăieşte în plenitudinea Sa în

---

1199 Cap.fiz. 112, col. 1197BC; termenul „perihoreză“, care i-a slujit Sfântului Maxim pentru a exprima relaţia dintre cele două firi ale lui Hristos, a fost aplicat de către Pseudo-Chiril şi de către Sf. Ioan Damaschin triadologiei; această inovaţie a constituit, potrivit lămuritoarei expuneri a lui G.L. Prestige, un progres apreciabil în exprimarea personalizată a deofiinţimii (God in patristic thou- ght, pp. 291-299).

1200 Διηκέκριταιγάρ τά τού Πατρός ύπερούσιον όνομα και χρήμα καί τού Τιοΰ καί τού αγίου Πνεύματος, ούδεμιάς εν τούτοίς αντιστροφής ή όλως κοινότητος έπεισαγομένης, άλλα φυλαττομένης ακινήτου τής ίδιότητος έκαστη τών ύποστάσεων [„Căci diferă şi înţelesul, şi numele de „Tată“, de „Fiu“ şi de „Duh Sfânt“, neexistând absolut nicio formă de interschimbabilitate sau ceva comun în acestea, ci în fiecare dintre ipostasuri se păstrează neschimbată proprietatea personală“], Despre unire şi deosebire, Coisl. 98, fol. 25.

fiecare.[1201]

NU ESTE ESENŢĂ FĂRĂ ENERGIE

Această distincţie reală între esenţă şi ipostasuri, pe care adversarii moderni ai palamismului o reproşează dascălului isihast, dar care provine direct din concepţia greacă despre Treime, aşa cum a fost exprimată încă din sec. al IV-lea la încheierea conflictului arian, i se pare lui Palama cu atât mai necesară cu cât natura comună a ipostasurilor este pentru el o „esenţă supraesenţială”, entitate incognoscibilă, deci abstractă, iar pe de altă parte, întreaga sa activitate teologică tindea să restabilească realitatea Revelaţiei Dumnezeului viu, manifestându-se în acte sau energii. În energiile dumnezeieşti, Treimea însăşi este prezentă pe deplin, şi nu este vorba nicidecum de emanaţii plotiniene sau de fiinţe distincte de Dumnezeu. Dascălul isihast stăruie cu fiecare prilej asupra faptului că energiile nu au ipostas sau existenţă proprie, ci sunt lucrarea ipostasurilor dumnezeieşti şi constituie pentru noi semne ale existenţei lui Dumnezeu; am văzut, într-adevăr, că ne este cu neputinţă să constatăm această existenţă dacă Dumnezeu nu. Se manifestă El însuşi în afara esenţei Sale incognoscibile. „Întrucât aceste energii, scrie el, nu au ipostas propriu, ci sunt puteri care exprimă existenţa lui Dumnezeu, nu putem spune, din pricina lor, că ar exista un alt Dumnezeu, un al doilea Dumnezeu: cei care nu le primesc vor ignora chiar cu desăvârşire că Dumnezeu există.”[1202] împotriva adversarilor săi, Palama susţine

1201ά λλ’ έν έκαστη όλη καί τελεία ή θεότης έστι. [„Căci nici Dumnezeu cel perfect nu subzistă ca şi cum ar fi compus din părţile ipostasurilor, fiindcă nu este vreo parte din Dumnezeu în fiecare dintre ipostasuri, ci în fiecare dintre ele se află dumnezeirea întreagă şi desăvârşită“], Epistola către Damian, Coisl. 98, fol. 203.

1202 Έπεί ούν al ένέργειαι αύταί ούκ αύθυπόστατοί είσιν, αλλά

aşadar întotdeauna un Dumnezeu viu, Care. Se manifestă în Persoanele Sale concrete şi prin acte concrete: „Esenţa dumnezeiască şi incognoscibilă, dacă nu posedă o energie distinctă de Sine, ar fi cu totul inexistentă, doar o viziune a minţii."[1203]

ENERGII „ENIPOSTAZIATE".

Deşi nu există în afara ipostasurilor dumnezeieşti şi nu au ipostasuri proprii[1204], energiile pot fi numite evu Tioa Taxoi, sau Unoora TLKai în măsura în care aceşti termeni îşi păstrează atât sensul etimologic, pentru a desemna o existenţă reală şi permanentă, cât şi sensul particular pe care l-au căpătat în teologia creştină: cel de existenţă personalizată.[1205] Dascălul isihast citează în mai multe rânduri pasaje din Pseudo-Macarie – în parafraza medievală a lui Simeon Metafrastul – care vorbesc despre „o iluminare a Duhului care nu este doar ca o revelaţie a gândurilor, ci una certă şi continuă de *lumină ipostatică* în suflete"[1206]. Este vorba aici, evident, de o folosire sortită să

δυνάμεις παραστατικαί τού είναι τον Θεόν, ούκ έστι διά ταύτας έτερός τις δεύτερος Θεός, άλλ' άγνοήσουσι μέν καί τό όλως είναι τον θεόν οι ταύτας μή δεχόμενοι, Apologie, Coisl. 99, fol. 13.

1203 Cap.fiz., 136, col. 1216D.

1204 Ούχ ώς αύθυπόστατον ένυπόστατόν φασι την τής θεώσεως χάριν [„că nu spun că harul îndumnezeirii este ipostaziat în ipostas propriu"], Dialog, Coisl. 99, fol. 46v; cf. Contra luiAkindin, II, 8, Coisl. 98, fol. 50v.

1205 Pentru folosirea lor de către Sfântul Maxim, foarte apropiată de cea a lui Palama, a se vedea H. Urs v. BALTHASAR, op. cit., pp. 170-171.

1206 De libertate mentis, 22, PG, XXXIV, col. 956D, citat în Tr., I, 3, § 7; II, 3, § 6; III, 2, § 1; cf. de asemenea II, 3, § 35; în acest sens, se regăseşte şi într-o scolie a Sfântului Maxim expresia εΛΛαμψις ένυπόστατος [„iluminare ipostatică; scoliile din Răspunsuri către Talasie nu sunt opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, ci a unui cititor familiar cu tradiţia duhovnicească a Bisericii, care a făcut adnotări în manuscris, MP] (Ad. Thal,, LXI, schol. 6, PG, XC, 644D).

stăruie asupra caracterului real al comuniunii cu Dumnezeu. În alte pasaje, termenul evu Tioaxa Tog exprimă atât caracterul personal al „actelor” dumnezeieşti, cât şi imanenţa lor în firea actantului[1207]. Se ştie, pe de altă parte, că în hristologie, începând de la Leonţiu de Bizanţ, termenul „enhypostaton” a fost folosit pentru a desemna firea omenească „însuşită” de ipostasul Logosului, aplicându-se astfel unei realităţi transmisibile de la un ipostas la altul; ceea ce nu era „enipostaziat” decât în ipostasuri umane a fost şi în ipostasul Fiului... Astfel, pentru Palama, viaţa dumnezeiască, în mod firesc „enipostaziată” în ipostasurile dumnezeieşti, este acordată ipostasurilor umane şi se află astfel „enipostaziată” în acestea. Vom cita aici un pasaj caracteristic, care ilustrează foarte bine modul în care doctrina îndumnezeirii se inserează în sistemul terminologic al lui Grigorie: „Viaţa dumnezeiască şi cerească, care aparţine celor care duc o viaţă bine plăcută lui Dumnezeu... există în natura însăşi a Duhului... Este enipostaziată nu pentru că ar poseda un ipostas propriu, ci în măsura în care Duhul o trimite în ipostasul altcuiva; şi în aces[1208]ta poate fi contemplată”. Viaţa dumne[1209]zeiască – ce este har îndumnezeitor atunci

---

1207 „Numim ἐνυπόστατόν ceea ce nu există nicidecum pentru sine, ci se întâlneşte în alţii...“ Sf. Maxim, Ep. 15, PG, XCI, 557D; citat textual de Palama în Contra luiAkindin, VI, 19, Coisl. 98, fol. 174; cf. H. U. v. Balthasar, op. cit., p. 171.

1208 Reminiscenţă a unui pasaj din Pseudo-Vasile, Contra lui Eunomie, V, PG, XXIX, col. 772C.

1209 7r., III, 7, § 9; se regăsesc la Palama mai multe texte în care el refuză, dimpotrivă, să aplice energiilor termenul evvnoaraTOc;, dar contextul arată de fiecare dată că era vorba de a combate o interpretare care ar transforma energiile în ipostasuri particulare {Epistolă către Daniel, Coisl. 99, fol. 98v; Contra lui Akindin, III, 13, Coisl. 98, fol. 83; Theophanes, col. 929A).

când este dăruită oamenilor – rămâne aşadar proprie firii dumnezeieşti, chiar şi atunci când oamenii se bucură de ea (prin har, nu prin fire): ea constituie astfel mijlocul comuniunii personale şi reale cu Dumnezeu, care nu provoacă amestecul, cu neputinţă, al firilor. Este aşadar cu totul contrară unui „mijlocitor” între Dumnezeu şi om: acesta ar fi cazul unui har creat, căci atunci ar fi o fire mediană, nici dumnezeiască, nici umană. Orice denum[1210]are li s-ar da – har, viaţă dumnezeiască, lumină, iluminare –, energiile sau actele dumnezeieşti aparţin existenţei lui Dumnezeu însuşi; ele reprezintă existenţa Sa *pentru noi. Aşa că est*e nu doar îndreptăţit, ci chiar necesar să li se aplice calificativele proprii Fiinţei dumnezeieşti: ele sunt Θεός şi θεότης.[1211]

ESENŢA, „CAUZA” ENERGIILOR

Manifestând Fiinţa personală a lui Dumnezeu, energiile dumnezeieşti reflectă unitatea esenţei dumnezeieşti. În virtutea „perihorezei” lor, cele trei ipostasuri nu au decât „o singură energie” şi, în acest sens, esenţa dumnezeiască este „cauza” actelor dumnezeieşti. Tatăl, Fiul şi Duhul acţionează aşadar nu numai „în acord” reciproc, ci în unitatea esenţei lor. În calitate de Cauză a energiilor, această Esenţă incognoscibilă rămâne

---

1210 Contra lui Akindin, VI, 3, Coisl. 98, fol. 152.

1211 Aceasta este una din hotărârile esenţiale ale sinodului de la 1351 (v. Supra, p. 147) care se exprimă, de altfel, în toate operele lui Palama. De remarcat că există un consens al Părinţilor răsăriteni în a afirma că termenul θεός desemnează etimologic o energie dumnezeiască, iar nu esenţa (Sf. GRIGORIE DE Nazianz, Om., XXX, 18, PG, XXXVI, 128A; Sf. Vasile, Ep. 189, PG, XXXII, col. 696 etc.): από γάρ τού τά πάντα θεάσθαι... ταύτην την επωνυμίαν έσχεν ό θεός [„din faptul de a veghea peste toate... de aici a fost derivat numele lui Dumnezeu“], Palama, Apologie, Coisl. 99, fol. 10; Epistolă către nomophylax, ibid., fol. 113v; Cap. fiz. 84, col. 1181A etc.

„transcendentă” în raport cu ele şi, la rândul lor, energiile sunt „inferioare” (ucpiJ.val.) în raport cu esenţa: acelaşi Dumnezeu. Se revelează şi rămâne transcendent propriei Sale revelaţii.[1212] Realismul extrem al lui Palama din învăţătura sa despre îndumnezeire nu-l face să afirme o fuziune, mai mult sau mai puţin panteistă, a umanului cu divinul; chiar şi unindu-Se întreg cu omul, Dumnezeu îi rămâne transcendent. Comentând textul de la Ioan I, 16 („Din plinătatea Lui noi toţi am luat”), Sfântul Grigorie întreabă: „Cum oare să nu fie transcendentă plinătatea faţă de ceea ce vine din plinătate?” (πώς ούχ ύπερκείμενον *έσται* τό πλήρωμα τού εκ πληρώματος); în Hristos, noi ne împărtăşim toţi cu Dumnezeu, dar Dumnezeu rămâne transcendent chiar şi acestei comuniuni (την κοινήν μετάληψιν απάντων, ής καί αύτής ύπέρκειται τό θειον [„împărtăşirea comună a tuturor, faţă de care dumnezeiescul rămâne transcendent”]) [1213]. Această transcendenţă a esenţei-cauză faţă de energiile cauzate nu rupe unitatea lui Dumnezeu, spune Palama, căci nici „superioritatea” Tatălui faţă de Fiul nu o lezează cu nimic. Hristos a spus „Eu şi Tatăl una suntem” (Ioan, X, 30), dar şi „Tatăl este mai mare decât Mine” (Ioan, XIV, 28). Acest ultim cuvânt evanghelic nu se aplică doar omenităţii lui Hristos, ci afirmă superioritatea veşnică a Tatălui – izvor şi cauză a Dumnezeirii – faţă de Fiul. Şi dascălul isihast se

1212 Των ενεργειών πασών τούτων ύπέρκειται. κατ’ ούσίαν ό θεός [„Dumnezeu rămâne transcendent după fiinţă tuturor acestor energii“], Apologie, Coisl. 99, fol. 8; cf. ff. 12v—13; Epistola către nomophylax, Coisl. 99, ff. 112—122v, 113v; Dialog, ibid., fol. 44; Epistola către Damian, Coisl. 98, fol. 198; Contra luiAkindin, П, 9, ibid., fol. 52v—53; VH, 11, fol. 191v; Contra lui Gregoras, II, Coisl. 100, fol. 249-249v; Theophanes, col. 945D, 953A.

1213 Apologie, Coisl. 99, fol. 12v—13.

referă la teologia cappadocienilor pentru a afirma că această „inferioritate” a Fiului, evitând capcana sabeliană, nu implică nicidecum faptul că Fiul ar fi fost creat, cum ziceau arienii.[1214]

Termenii ύπερκειμένη ουσία şi ύφειμένη θεότης fuseseră folosiţi de Dionisie şi preluaţi de Varlaam într-un sens care pentru Palama era arian.[1215] Pentru calabrez, pasajele din *Scrisoarea către Gatos* a lui Dionisie, unde scrie că „Cel-care-este-mai-mult-decât-Dumnezeu” (ύπέρθεος) transcende Dumnezeirea împărtăşibilă[1216], însemnau că acesta din urmă era o Dumnezeire creată. După Palama, Dionisie vorbea aici doar despre deosebirea dintre fiinţă şi energie în sânul Dumnezeului unic: a vorbi despre o „Dumnezeire creată” înseamnă a cădea în diteism[1217]. „Există o realitate transcendentă”, scrie el, „faţă de energii şi puterile fireşti, căci e cauza acestora: esenţa tri-ipostatică; iar în esenţa tri-ipostatică e o cauză transcendentă, Dumnezeirea-Izvor”, adică Tatăl.[1218] În niciunul din cazuri simplitatea fiinţei dumnezeieşti nu e lezată.

1214 Theophanes, col. 917BD; argumentul este reluat constant de Palama: cf. ibid., col. 928A; Respingerea dosarului lui Calecas, Coisl. 99, fol. 16lv; Epistola către Gavras, ibid., fol. 87; Epistola către Daniel, ibid., fol. 95; Epistola către nomophylax, ibid., fol. 122v; Epistola către Pavei Asan, ibid., fol. 121 etc.

1215 Cf. Supra, pp. 92-93.

1216 PG, III, 1068-1069.

1217 A treia scrisoare către Akindin, ed. MEYENDORFF, p. 577; cf. Epistola către Gavras, Coisl. 99, fol. 92.

1218 Τών φυσικών ένεργειών τε καί δυνάμεων, εν τό ύπερκείμενον, ώς αίτιον, ή τρισυπόστατος ούσία, καν τή τρισυπόστατα) ούσία, εν τό ύπερκείμενον, ώς αίτιον, ή πηγαία θεότης, Contra lui Akindin, I, 7, Coisl. 98, fol. 36; expresia πηγαία θεότης (Dumnezeirea-Izvor), aplicată Tatălui, îi aparţine lui DIONISIE, Numele Div., II, 5, PG, III, col. 641D.

ENERGIILE ŞI TREIMEA

Conceptul de „energie”, cum recunoşteau antipalamiţii, implica dependenţa de o cauză şi, în măsura în care acceptau şi faptul că energiile dumnezeieşti erau necreate, le identificau cu Fiul şi cu Duhul: „Fiul şi Duhul”, scria aşadar Akindin, „sunt puterile fireşti şi esenţiale ale lui Dumnezeu Tatăl” (ο Υιός καί τό Πνεύμα φυσικαί καί ούσιώδεις δυνάμεις τού θεού καί Πατρός) [1219]. De fapt, ei reveneau la o teologie anteniceeană care-L considera pe Tatăl elementul inaccesibil în Dumnezeu, în opoziţie cu Fiul şi cu Duhul, organe ale Revelaţiei; fără a înceta să fie exactă, această teologie a primit totuşi, după controversele ariene, corectivul „deofiinţimii”: potrivit Părinţilor cappadocieni, Fiul şi Duhul împărtăşesc într-adevăr fiinţa neîmpărtăşibilă a Tatălui. Palama acceptă deci ca Fiul şi Duhul să fie numiţi şi ei „energii” ale Tatălui, dar „energii ipostatice” (εν ιδία ύποστάσει), deosebite de energiile neipostatice (ούκ αυθυπόστατοι) care constituie existenţa lui Dumnezeu *ad* extraşi care aparţin celor trei ipostasuri dumnezeieşti.[1220] Nefăcând această distincţie, adversarii săi riscau, după părerea sa, să cadă în subordinaţionism. Greşeala lor constă şi aici în identificarea existenţei cu fiinţa: astfel, Arie şi Eunomie identificaseră o proprietate ipostatică a Tatălui – caracterul nenăscut – cu fiinţa necreată (Άρείός τε καί Έυνόμιος... την άγεννησίαν... την άκτιστον ουσίαν είναι άπ*εφήναν*το) rezultând astfel pentru ei că Fiul, născut din Tatăl, nu era nici deofiinţă, nici necreat. Palama [1221]ne oferă în Contra *lui ăkin*d*in o*

1219 Contra lui Palama, II, Monac. gr. 223, fol. 91; cf. ibid., III, fol. 140v, 148, 153v—154; IV, fol. 170 etc.

1220I , 2, CoisL 98, fol. 29v; II, 8, fol. 49; Cap.fiz. 115, col. 1200CD; Theophanes, col. 949CD.

1221 Epistola către P'avei Asan, CoisL 99, fol. 119v; cf. Contra lui

expunere precisă a concepţiei sale despre ipostasuri şi energii în Dumnezeu; această expunere este un exemplu al formei oarecum scolastice pe care palamismul tindea să o capete în cursul controversei, dar precizarea sa, comparabilă cu formulările Părinţilor cappadocieni privind fiinţa şi ipostasurile, este utilă în măsura în care ştim căror realităţi vii le corespunde în gândirea lui Palama: „Denumirile proprii ale dumnezeieştilor ipostasuri sunt comune energiilor, în timp ce (calităţile) comune ipostasurilor sunt numele proprii ale energiilor dumnezeieşti. Astfel, viaţa este o denumire comună Tatălui, Fiului şi Duhului, dar preştiinţa nu este numită viaţă, nici simplitatea, nici imuabilitatea, nici vreo altă energie. Astfel, fiecare dintre aceste realităţi pe care le-am enumerat aparţine în acelaşi timp Tatălui, Fiului şi Duhului; dar nu aparţine decât unei singure energii, iar nu tuturor; fiecare dintre denumiri indică pe una singură. Şi, invers, «Tată» este denumirea proprie unui singur ipostas, dar se manifestă în toate energiile... asemenea şi denumirea «Fiu» şi «Duh»... Astfel, atunci când Dumnezeu întreg S-a întrupat întreg, EI S-a unit fără schimbare cu mine întreg... firea dumnezeiască şi întreaga Sa putere şi energie, într-unul din dumnezeieştile ipostasuri... Astfel, prin fiecare dintre aceste energii este împărtăşit Dumnezeu întreg... Tată, Fiu şi Duh Sfânt...” Dumnezeu apare aşadar întreg în[1222] simplitatea deplină a fiinţei Sale personale şi în diversitatea reală a lucrării Sale proniatoare şi mântuitoare.

Gregoras, I, CoisL 100, fol. 243.

1222 Τά μέν γάρ ίδια των θείων ύποστάσεων ονόματα, κοινά έστι ταΐς ένεργείαις· τά δε κοινά ταΐς ύποστάσεσιν, ίδια τών θείων ενεργειών ονόματα έστιν· ή γάρ ζωή, κοινόν όνομα Πατρός, Τιοΰ και Πνεύματος, άλλ’ ούχή πρόγνωσις ζωή καλείται, ούδ’ ή άπλότης, ούδ’ ή άτρεψία,

„MULTIPLICAREA" CELUI DE NEÎMPĂRŢIT

În cursul polemicii sale cu Akindin, dascălul isihast a ajuns la o formulare definitivă a teologiei sale care se bazează pe o triplă distincţie: „Trei elemente aparţin lui Dumnezeu, scrie el: esenţa, energia, Triada ipostasurilor dumnezeieşti."[1223] Am văzut că natura personală – triipostatică – a Fiinţei dumnezeieşti reprezenta simplitatea Acesteia, în timp ce esenţa şi energiile desemnau polii antinomici ai Necunoscutului făcându-Se cunoscut, ai Celui Unul multiplicându-Se, ai unicului Existent făcând făpturile părtaşe la existenţa Sa. Aceste distincţii sunt necesare dascălului isihast pentru a arăta „felul în care Dumnezeu, lăsându-Se cuprins în făpturi într-un mod limitat, poate totodată să fie pe deplin împărtăşit şi cuprins"(μετρίως χωρούμενος, όλος μετέχεταί *τε και* χωρειται) fără a. Se împărţi (ού μερίζεται), căci „Bunătatea nu este o parte a lui Dumnezeu, iar înţelepciunea o alta, Măreţia şi Pronia o altă parte, ci El întreg este Bunătate, întreg înţelepciune, întreg Pronie şi întreg Măreţie; căci, unic fiind, nu. Se împarte, ci posedă fiecare din aceste energii (προς έκαστην όλος οίκείώς έχει)

1223o ύδ' άΛΛo tl των τοιούτων- ούτω δή καί των άπηριθμημένων έκαστον, κοινόν μέν έστι Πατρός, Tιοϋ καί Πνεύματος, μιας δε ένεργείας, άλλ' ούχί πασών- μιας γάρ σημασίας έκαστον δηλωτικόν- μιας δ' ύποστάσεως ίδιον όνομα τό Πατήρ, αλλά πάσας έκείνας συμπεριβάλλει... Όλου σαρκωτέντος τού θεού, καί ούτως όλω μοι άτρέπτως όλος ήνώται..., τουτέστιν ή θεία φύσις καί πάσα δύναμις καί ενέργεια εν μία των θείων ύποστάσεων..., καί ούτω δι' έκάστης τούτων των ενεργειών, όλος ό θεός μετέχεταί..., ό Πατήρ καί ό Tίός καί τό Πνεύμα τό άγων, Contra lui Akindin, V, 27, Coisl. 98, fol. 146-146v; cf. Cap.fiz. 91, col. 1185CD.
Cap. fiz. 75, col. 1173B; natura acestei triple distincţii este bine expusă de S. VERKHOVSKY, Dumnezeu şi omul (în rusă), New York, 1956, pp. 238-246.

şi. Se manifestă întreg prin prezenţa şi acţiunea Sa în fiecare, într-un mod unificat, simplu şi neîmpărţit (ένιαίως καί *απλώς* καί άμερώς όλος παρών καί ενεργών) [1224]. Este posibil şi îndreptăţit, potrivit lui Palama, să se considere esenţa dumnezeiască însăşi ca fiind Bunătate, înţelepciune, Măreţie, dar cum această esenţă este neîmpărtăşibilă, aceste denumiri nu i se vor aplica de fapt decât Ei şi vor însemna toate acelaşi lucru[1225][1226]; or, noi constatăm, de fapt, că Dumnezeu este totodată şi „izvorul” adevăratei Bunătăţi, înţelepciuni şi îndumnezeiri”: acestea sunt manifestările Sale existenţiale, sau energiile. „Într-un cuvânt, conchide Palama, trebuie să căutăm un Dumnezeu care să fie împărtăşibil într-un fel sau altul, astfel ca, împărtăşindu-ne, fiecare dintre noi să primească, în felul care îi este propriu şi prin analogie de împărtăşire, fiinţa, viaţa şi îndumnezeirea.”[1227]

Orice prezenţă şi orice acţiune reală a lui Dumnezeu în universul multiplu implică o existenţă divină care se „multiplică”. Palama recurge la această expresie, regăsită frecvent la Sfântul Maxim, privind „multiplicarea lui Dumnezeu”[1228]. El scrie: „Există aşadar o realitate între făpturi şi suprafiinţimea neîmpărtăşibilă: nu doar o singură

1224 Dialog, Coisl. 99, fol. 55.

1225 Όταν ούν επί τής υπερουσιότητος έκείνης λέγωνται, τφ δεικνυμένω διαφέρουσιν άΛΛήλων ούδαμώς [„Când vine vorba de acea transcendenţă, în ceea ce este manifestat, (energiile) nu au nicio raportare una la alta“], Contra lui Gregoras, II, Coisl. 100, fol. 261; cf. Cap. fiz. 34, col. 1141C-1144A.

1226 Cap. fiz., 35, col. 1144B.

1227 7r., IΠ, 2, § 24.

1228 ΠοΛΛαπλασιαζεται. ό θεός, Sf. Maxim, Scholia in Nom. div., XΠI, 2, PG, IV, col. 409 B; DechaHtate, 1,100, PG, XC, 985A; Amb., PG, XCI, col. 289B.

realitate, ci multe, tot atâtea câte obiecte participante; dar ele nu au existenţă proprie: mă refer la acele realităţi mediatoare; acestea sunt într-adevăr puteri ale Suprafiinţimii care, într-un mod unic şi unificator, posedă dinainte şi rezumă în sine toată multitudinea realităţilor împărtăşibile; graţie acestei multitudini, ea se multiplică (ποΛΛαπλασιαζεται) în manifestările Sale şi toate făpturile participă la aceasta, chiar dacă Ea rămâne în chip neîmpărţit neîmpărtăşibilă şi în unitate."[1229] Şi în acest sens putem spune că Dumnezeu posedă plenitudinea, fiind totodată, prin fiinţă, mai presus de plenitudine.[1230]

CREAŢIA

Distribuţia între esenţa divină şi energii, care se manifestă în special în această existenţă „multiplă" a lui Dumnezeu în univers, este deosebit de importantă pentru înţelegerea concepţiei palamite despre creaţie. Sfântul Grigorie cunoştea, într-adevăr, axioma admisă în literatura patristică potrivit căreia „a da naştere este specific firii, a crea, specific energiei"[1231]. Fiul şi Duhul, rezultate eterne şi consubstanţiale ale actului „firesc" al Tatălui nu sunt făpturi produse de voinţa liberă sau de „energia" lui Dumnezeu. Vedem astfel că, în perspectivă palamită, distincţia dintre esenţă şi energii este indisolubil legată de polemica Sfinţilor Părinţi împotriva lui Eunomie, pe de o

---

1229 Tr., III, 2, § 25; cf. Tr., ПI, 1, § 19; Theophanes, col. 941CD; Om. 8, col. 101A; Om. 33, col. 420C; Cap.fiz. 68, col. 1169AB; 85, col. 1181AB.

1230 Πλήρης, μάλλον δέ καίύπέρ τό πλήρες κατ' ούσίαν [„Deplin, mai bine spus chiar mai presus de plenitudine, după fiinţă"], Despre unire şi deosebire, Coisl. 98, fol. 27.

1231 Τήςφύσεως έστι τό γεννάν, τής δέ ένεργείας τό ποιεΐν, A treia scrisoare către Akindin, ed. MEYENDORFF, p. 570; cf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, Thesaurus, XVIII, PG, LXXV, 312C; Io AN Damaschin, De fide orth., I, 8, PG, XCIV, 813A etc.

parte, şi sabelianism, pe de alta: filosofia esenţialistă care se află în spatele acestor două erezii este incapabilă să deosebească în Dumnezeu naşterea de creaţie şi astfel alunecă fie spre panteism – creaţia este un act esenţial, deci coetern cu Dumnezeu – fie spre negarea ariană a dumnezeirii Fiului şi a Duhului, reduşi la starea de simple creaturi. împotriva acestei filosofii şi împotriva primejdiei panteismului se ridică Palama atunci când discută cu adversarii săi, mai ales cu Akindin şi cu Gregoras; dacă în Dumnezeu nu există distincţie între voinţă şi fire, atunci creaturile aparţin „prin fire lui Dumnezeu”[1232]; aşadar, Akindin fie consideră creaturile ca fiind fiinţe născute şi deofiinţă cu Dumnezeul care le-a dat naştere, fie crede că Fiul şi Duhul sunt creaturi.[1233] El se opune astfel dreptei credinţe niceene, pentru care naşterea Fiului este un act al fiinţei Tatălui (έκ τής ουσίας τού Πατρός), deosebit de creaţie, care este un act al voinţei dumnezeieşti (θελήμάτι αυτού) [1234].

Aşa cum am remarcat deja în legătură cu îndumnezeirea, fiinţa creată se defineşte prin deosebirea sa „esenţială” de Dumnezeu şi prin neputinţa sa de a se împărtăşi cu Esenţa necreată; astfel, Palama întreabă: „Înţelepciunea lui Dumnezeu care se manifestă în făpturi este oare esenţa lui Dumnezeu? Dar aceasta din urmă este

---

1232 Κάπειδήπερ κατά θέλησιν θεού γεγόναμεν καί έσμέν, καί φύσιν θεού γεγόναμεν καί έσμέν [„Din moment ce am fost şi suntem prin voia lui Dumnezeu, atunci am fost şi suntem şi prin firea lui Dumnezeu“], Contra lui Akindin, I, 7, Coisl. 98, fol. 33v.

1233 Ό Ακίνδυνος ή τα κτίσματα γεννήματα δοξάζει καί τώ γεννήσαντι θεώ όμοούσια... ή καί τον Τίόν καί τό Πνεύμα τό άγιον κτίσματα δοξάζει [„Akindin fie gândeşte că creaturile sunt născute şi de aceeaşi fiinţă cu Dumnezeu care le-a născut..., fie crede că şi Fiul şi Duhul Sfânt sunt tot creaturi“], Epistola către Gavras, Coisl. 99, fol. 85v.

1234 Contra lui Akindin, V, 11, Coisl. 98, fol. 124v.

întotdeauna neîmpărtăşibilă şi simplă, în timp ce înţelepciunea lui Dumnezeu se lasă împărtăşită de către cei care se arată înţelepţi şi, proniatoare faţă de aceştia, li se arată uneori ca fiind «de multe feluri» (Efes., III, 10); vorbesc acum despre înţelepciunea contemplată în Tatăl şi în Fiul şi în Sfântul Duh."[1235] În acest text al dascălului isihast se vede limpede ceea ce apropie şi ceea ce separă palamismul de „sophiologia" rusă modernă cu care a fost comparat: pe de o parte, într-adevăr, în polemica sa cu Akindin, Palama ajunge să considere înţelepciunea dumnezeiască nu doar în aspectul său hristologic tradiţional, care o identifica cu Logosul, ci şi ca un atribut dumnezeiesc esenţial, în măsura în care cele trei ipostasuri participă la actul creator. El se fereşte cu toate acestea să o identifice cu esenţa dumnezeiască însăşi, aşa cum au făcut „sophiologii" ruşi, şi-şi acuză adversarii de această eroare care conduce la panteism[1236]. Dacă într-adevăr creaţia este un act „esenţial" şi independent de voinţa divină (ούθ υποκείσεται θελήσει [„nu va depinde de voinţă"]), atunci creaturile sunt în mod necesar coeterne

---

1235 Tί ούν, ή έπκραενομένη τοίς δημιουργήμασι σοφία τού θεού, ή ουσία τού θεού έστίν; ΑΛΑ' αύτη μέν άεί άμέθεκτός τε καί άπΛή, ή δε σοφία παρά τον σοφώς συνεσκηκότων μετέχεται καί κατά πρόνοιαν αυτών πολυποίκιλος έστίν ότι δείκνυται - σοφίαν δε λέγω νϋν την έν Πατρί καί Yίώ καί άγίω Πνεΰματι θεωρουμένη, Apologie, Coisl. 99, fol. 14.

1236 Intr-adevăr, această identificare se regăseşte formal la Gregoras, Ist., XXX, PG, CXLEX, col. 294CD. Problema înţelepciunii dumnezeieşti îi interesa în mod deosebit pe bizantinii sec. al XIV-lea şi se reflectă chiar şi în arta acelei epoci; a se vedea în legătură cu aceasta studiul nostru: „La Sagesse divine dans Part de tradition byzantine", în Cahiers archéologiques, X, 1959, unde cităm anume un text esenţial al lui Filotei care tratează problema din punct de vedere palamit în cele trei tratate ale sale despre Pilde, IX, 1 („înţelepciunea şi-a zidit casă").

cu esenţa divină (τα δημιουργήματα συνέσται τή τού θεού δυνάμει καί ένεργεία τον αεί χρόνον, μάλλον δέ άχρόνως, ταύτο δ είπειν καί τη ούσία [„creaturile vor fi coeterne din veşnicie puterii şi lucrării lui Dumnezeu, mai bine spus (vor fi coeterne) în afara categoriei timpului, ceea ce se reduce la a spune (că vor fi coeterne şi cu fiinţa) ”]): aceasta este întocmai concepţia despre Dumnezeu a filosofilor greci (οί των Ελλήνων σοφοί) [1237]. Cât despre Dumnezeul Scripturii, El „a creat când a voit” (ότε ήθέλησεν έδημιούργησεν): înainte de veci, nu avea decât facultatea de a crea.[1238]

Actul creator e o taină cu desăvârşire inaccesibilă minţii omeneşti[1239] şi se poate realiza doar în măsura în care Fiinţa divină nu. Se identifică pe deplin cu esenţa sa inaccesibilă, ci „iese din ea” pentru a acţiona în afară de Sine: „Într-adevăr, voinţa Sa” – nu esenţa – „se află la originea făpturilor”[1240]. Dumnezeu este deci Creator într-un fel cu totul unic; El este singurul Creator adevărat, întrucât creaţia îi lasă imuabilă esenţa în sensul că nu are nicio nevoie de creaţie şi nu suferă (ουδέ πάσχει) nicio limitare a puterii Sale, căci o asemenea nevoie şi o asemenea limită ar fi în acelaşi timp slăbiciune şi „complexitate” în Fiinţa lui Dumnezeu[1241]. Dacă nu ar fi decât esenţă, Dumnezeu nu ar fi putut fi în acelaşi timp şi

---

1237 Contra lui Akindin, IV, 13, Coisl. 98, fol. 106v.

1238 Ότε μήπω ήθελε δημιουργήσαι, το τε δύνασθαι. θελήσαι καί δύνασθαι δημιουργήσαι είχεν, ήνίκ' αν βουλή θείη [„Când încă nu voia să creeze, avea puterea de a voi şi puterea de a crea oricând ar fi vrut“], Epistola către Gavras, Coisl. 99, fol. 90.

1239 Tr., II, 3, §§ 42, 65.

1240 Cap. fiz. 91, col. 1185C.

1241 Ibid., 133, col. 1213CD.

liber în mod suveran, şi nepătimitor şi lucrător[1242]; dacă nu era El însuşi în acelaşi timp esenţă şi energie, nu ar fi putut poseda în chip firesc puterea creatoare şi să înceapă să creeze: „Sub pretextul că Dumnezeu a început şi a încetat (ήρξατο καί πέπαυταί) să creeze atunci când a voit aceasta, nu vom spune că nu posedă în chip firesc capacitatea creatoare (τό δημιουργειν), adică acea energie care-i permite să creeze...”. Di[1243]stâncţia esenţă-energii permite astfel să se ocolească impasul origenist potrivit căruia Dumnezeu, începând să creeze în timp, ar fi suferit o schimbare în fiinţa Sa (κατά την φύσιν έτράπη): eroarea lui Origen consta tocmai în identificarea lui Dumnezeu cu o esenţă şi în ignorarea faptului că imuabilitatea şi mişcarea, incognoscibilitatea şi revelaţia, supratemporalitatea şi acţiunea în timp pot coexista realmente, unite în simplitatea şi taina Fiinţei personale a lui Dumnezeu.[1244]

La Palama, problema acelor Λόγοι ai fiinţelor care existau în Dumnezeu înainte de creaţie şi care, împrăştiaţi în univers, îndrumă gândirea firească spre Creator trebuie pusă în cadrul general al unei gândiri net personaliste. El revine adesea la ideea că făpturile sunt părtaşe la energiile dumnezeieşti[1245], că este posibil să-L cunoşti pe Dumnezeu

1242 Ή αυτοτελής καί απαθής και αναλλοίωτος φύσις, τήν θείαν δύναμιν έμφαίνουσα δια τής ένεργείας, απαθής καί ενεργούσα μένει [„Firea atotdesăvârşită şi nepătimitoare şi neschimbătoare, manifestând puterea dumnezeiască prin lucrare, rămâne nepătimitoare şi lucrătoare“], Epistola către Daniel, Coisl. 99, fol. 97.

1243 Contra lui Akindin, VI, 20, Coisl. 98, fol. 174v.

1244 Έλεγεν ό Ωριγένης otl o θεός από τού μή κτίζειν έλθών εις τό κτίζειν πάντως έτράπη [„Origen a afirmat că Dumnezeu, mişcându-se de la a nu crea la a crea, s-a schimbat complet“], Contra lui Akindin, ibid., cf. II, 12, fol. 57v; Epistola către Daniel, Coisl. 99, fol. 96.

1245 Theophanes, col. 956A; Cap. fiz. 140, col. 1217D-1220A; Contra

după Pronia Sa.[1246] Aceste energii necreate şi veşnice sunt pentru el gândurile lui Dumnezeu, Care este El însuşi prezent în fiecare dintre ele; acestea nu sunt însă esenţa lui Dumnezeu, căci atunci creaţia ar fi o necesitate pentru Dumnezeu, ci puteri, pe care libertatea Sa suverană le transformă în acte temporale. „Cum oare numeroasele gânduri dumnezeieşti şi imaginile fiinţelor ce vor veni pe care aceste gânduri le reflectă ar putea... fi ele însele esenţa? Într-adevăr, prin ele Dumnezeu este în relaţie cu făpturile, pe când, prin esenţă, este în afara oricărei relaţii”. Aşa[1247]dar, este un Dumnezeu viu – dar transcendent în esenţa Sa – Care, înainte de creaţie, gândeşte lumea şi apoi rămâne lucrător în ea prin Pronia Sa.[1248]

NEÎNŢELEGERI TERMINOLOGICE

Pe planul creaţiei, ca şi pe cel al comuniunii sfinţitoare şi îndumnezeitoare, se pune aşadar problema naturii distincţiilor palamite în Dumnezeu. Abordând chestiunea, se cuvine să eliminăm un anumit număr de neînţelegeri provocate de formule care i s-au reproşat lui Palama, dar pe care acesta nu le-a folosit de fapt niciodată.

---

lui Akindin, V, 28, Coisl. 98, fol. 148.

1246 Contra lui Akindin, IV, 11, Coisl. 98, fol. 105; 12, fol. 106.

1247 Πώς ούν αi πολλά! νοήσεις καί οι κατ’ αύτάς τύποι των μελλόντων... αυτά έσονται ούσία, καί ταύθ’ οις ένθεωρείταί σχέσις προς τα όντα τού κατ’ ούσίαν παντάπασιν άσχετου; Despre unire şi deosebire, Coisl. 98, fol. 23.

1248 Αύτός μεν γάρ έστιν ό θεός, καί αύτού έστιν ή τε θεία ούσία καί ή θεία ενέργεια [„Căci este Dumnezeu însuşi, şi ale Lui sunt fiinţa divină şi lucrarea divină“], Contra lui Gregoras,M, Coisl. 100, fol. 254; ούδέν γάρ έτερον ή θεία πρόνοια ή τού Θεού... έπιστροφή καίάγαθή θέλησίς έστιν [„căci pronia divină nu este altceva decât... purtarea de grijă şi voia cea bună a lui Dumnezeu“], Despre unire şi deosebire, Coisl. 98, fol. 22v.

Aşa este cuvântul „Dumnezeire” la plural, care nu se regăseşte nicăieri în opera dascălului isihast, cu excepţia, poate, a unui pasaj dubitativ din *Epistola către Arsenie* care, de altfel, nu este citat deloc de antipalamiţi: „Chiar dacă se spune, potrivit sfinţilor, că sunt mai multe dumnezeiri, nu este vorba decât de energiile Dumnezeirii unice”[1249]. După cum am văzut, învăţătura despre „dumnezeiri” provine, de fapt, din *interpretările* sau din *parafrazările* palamismului de către adversarii săi, care au prezentat adesea aceste parafrazări drept citate textuale din Sfântul Grigorie[1250]. Acesta s-a pronunţat în mai multe rânduri împotriva acestor semifalsificări[1251]: „Nu Palama este cel care spune, scrie el, că există două dumnezeiri, una transcendentă, cealaltă inferioară, ci Varlaam; propriile sale scrieri sunt dovada de necontestat a acestui fapt, ca şi majoritatea oamenilor.”[1252] Într-adevăr, ar exista mai multe dumnezeiri dacă energiile ar fi obiecte sau „lucruri”; or, nici vorbă de aşa ceva, chiar dacă se spune că Dumnezeu le „posedă”, căci ele nu sunt „esenţe” (μή ουσίας ούσας) şi deci nu împiedică existenţa unei singure Dumnezeiri; „ba dimpotrivă, contribuie din plin la această

1249 Καν ποΛΛάς εϊπη τις κατά τούς αγίους θεότητας, τάς ένεργείας Λέγεται τής μίας θεότητος, Coisl. 99, fol. 123.

1250 Cf. Supra, pp. 92-93; aşa cum am arătat în altă parte („Une lettre inedite“, în Theologia, XXIV, 1953, pp. 563-566), expunerea palamismului de către Pr. Jugie se bazează în parte pe aceste parafraze şi trebuie aşadar folosită cu precauţie (a se vedea Theologia dogmatica christianorum orientalium, II, pp. 81- 87; cf. „Palamite, controverse“, în Dict. de theol. cath., XI, 2, col. 1796).

1251 Tomosul aghioritic, col. 1228D; Contra lui Varlaam şiAkindin, Coisl. 99, fol. 34 etc. Cf. şi dezminţirile lui Filotei, cel mai bun discipol al lui Palama (Antiretice, VIII, PG, CLI, col. 989AB; IX, col. 995B, 1009B, 1010B).

1252 Cf. Supra, p. 92, note 116.

unitate” (ούκ έμποδιζουσιν αύται, μάΛΛον δέ ούν καί τά μέγιστα συντείνουσί μίαν είναι την θεότητα), pentru că toate manifestă acelaşi Dumnezeu[1253]. Dacă s-ar admite că energiile sunt esenţe sau ipostasuri, s-ar cădea în platonism[1254]; de asemenea, dacă energiile sunt create, tot ar fi doi dumnezei, unul creat, altul necreat[1255] sau un Dumnezeu, în acelaşi timp creat şi necreat (κτιχττοάκτιστός) [1256].

NATURA DISTINCŢIILOR PALAMITE

Şi atunci, ce sunt energiile şi prin ce se deosebesc ele de esenţă? În acest domeniu, întâlnim la Palama mari ezitări terminologice datorate faptului că vocabularul teologic existent era prea dependent de categoriile esenţialiste ale filosofiei greceşti pentru a exprima în mod adecvat realitatea existenţială a Fiinţei vii. Pe de o parte, într-adevăr, dascălul isihast susţine că actele dumnezeieşti sunt „realităţi”(πράγματα), în sensul că denumirile care le desemnează – Bunătate, Viaţă, îndumnezeire – nu sunt pur şi simplu un „sunet articulat, dar gol de sens” (διά κενός ψόφος ρημάτων); acesta ar fi cazul dacă respectivele denumiri ar pretinde că se raportează la esenţa superesenţială; or, ele desemnează realităţi care nu sunt esenţe (πράγματα έστμ καν ούκ ούσιαι. τά τοιαΰτα) [1257]; aşa că termenul πράγματα nu li se poate aplica decât cu rezervă şi cu condiţia să nu li se atribuie o existenţă proprie (και πράγματα έσθ όπως αν κΛηθείη, καν εί μή

1253 Respingerea dosarului lui Calecas, Coisl. 99, fol. 161—161v; cf. 7V., IΠ, 2, § 5.

1254 Epistola către Atanasie, Coisl. 98, fol. 15.

1255 Contra lui Gregoras, II, Coisl. 100, fol. 245.

1256 Dialog, Coisl. 99, fol. 41.

1257 Contra lui Gregoras, II, Coisl. 100, fol. 250.

αύθύπαρκτα) [1258]. De asemenea, nu se poate spune pur şi simplu că sunt „accidente” (συμβεβηκότα) ale esenţei, din moment ce îi aparţin la propriu prin fire[1259]; şi totuşi, spre deosebire de făpturi, care nu pot fi niciodată considerate drept „accidente” ale lui Dumnezeu, energiile sunt „într-un anume sens accidente” (συμβεβηκός πως) [1260], dar acest concept nu le poate fi aplicat decât în măsura în care întreaga Fiinţă a lui Dumnezeu nu este identificabilă cu esenţa: energia „nu este nici esenţă, nici accident, iar dacă unii teologi o numesc accident, o fac doar ca să arate că nu totul în Dumnezeu este esenţă”[1261]. Nimic nu arată mai bine decât aceste ezitări care era de fapt principala preocupare a lui Palama, şi anume să elibereze teologia de categoriile filosofice ale lui Aristotel, evident nepotrivite pentru a exprima în mod adecvat Taina. În aceeaşi ordine de idei, el refuză să numească energiile „calităţi” ale lui Dumnezeu, căci o calitate poate fi independentă de libertate, în timp ce energiile sunt expresia voinţei divine suverane: înţelepciunea este calitatea necesară pe care un dascăl trebuie să o posede pentru a-şi instrui elevul, dar Dumnezeu nu posedă înţelepciunea decât ca energie, căci nu o acordă decât potrivit voii Sale.[1262] Nedespărţite de

---

1258 Contra lui Gregoras, I, Coisl. 100, fol. 238v.

1259 Την ένέργειαν ταύτην μή πάντως συμβεβηκός ύπάρχουσαν, άΛλ’ ώς φυσιχώς προσοϋσαν..., ούτω και ένεργουμένην [„Lucrarea aceasta nu este nicidecum un accident, ci este intim unită cu firea..., astfel este şi lucrătoare“], Contra luiAkindin, VI, 21, Coisl. 98, fol. 178v. κατά συμβεβηκός μεν ούν πρόσεστι. τώ θεω ούδέν, φυσικώς δε τά προηριθμημένα πάντα [„Nu este nimic în Dumnezeu ca un accident, ci toate ale Lui sunt socotite ca aparţi- nându-i în mod fiinţial“], Contra lui Gregoras, Π, Coisl. 100, fol. 250.

1260 Contra luiAkindin, VI, 19, Coisl. 98, fol. 174.

1261 Cap.fiz. 127, col. 1209C; 135, col. 1216BC.

1262 Ό Θεός δύναται μέν σοφίζειν, καί σοφίζει τή δυνάμει χρώμενος

esenţă, energiile nu sunt însă identice cu aceasta: „Într-un anumit sens, spune Palama, esenţa şi energia sunt identice în Dumnezeu, dar într-un alt sens se deosebesc."[1263] Ele nu sunt „altceva" decât Duhul Sfânt, dar nu sunt esenţa dumnezeiască.[1264]

Implică o anumită „distincţie" (διαστολή) în Fiinţa dumnezeiască, dar nu o împart (ού μερισμός) [1265].

DUMNEZEU LUCRĂTOR...

Gândirea lui Palama se exprimă într-un mod mai clar atunci când vorbeşte despre Dumnezeu ca despre un subiect lucrător: se simte mai aproape de realitate decât atunci când încearcă, cu mai mult sau mai puţin succes, să-şi conceptualizeze gândirea în termeni aristotelici. De altfel, chiar el spune, aşa cum am văzut, că simplitatea dumnezeiască se exprimă în Persoanele dumnezeieşti: „În esenţă şi energie, este o singură Dumnezeire a lui Dumnezeu: nu doar unică, ci şi simplă; ce «combinare» ar putea exista între cel care se mişcă şi mişcare?"[1266] Cu

---

ους άν έθέλη, ούκ έχει δε σοφίαν ώς ποιότητα, άΛΑ’ ώς ένέργειαν μόνον [„Dumnezeu poate să fie înţelept, şi este înţelept prin puterea de a face toate câte vrea, dar nu are înţelepciunea ca pe o calitate, ci numai ca pe o lucrare“], Contra lui Gregoras, II, Coisl. 100, fol. 259.

1263 Έστι μέν ούν ταύτόν πως ούσία και ενέργεια επί Θεού, άΛΛ’ έστιν ώς καί δίενηνόχασιν άΛΛήλων , Epistola către Daniel, Coisl, 99, fol. 95.

1264 Τό αόρατον, το άπειρον... ούκ άΛΛο παρά το Πνεύμα το άγιόν έστι* μόνον, γάρ ταύτ’ έχει φύσει πάντα... ού μην διά τούτο τούτων έκαστον ούσία θεού [,,A fi nevăzut, a fi nemărginit... nu sunt altceva în afara Duhului Sfânt; (sunt) una, căci (Duhul) le are prin fire pe acestea toate... dar niciuna dintre ele nu este fiinţa lui Dumnezeu din această cauză“], Contra lui Akindin, II, 17, Coisl. 98, fol. 64v.

1265 Theophanes, col. 940C.

1266 Έν ούσία καί ένεργεία μία έστί θεότης τού θεού, καί ού μια μόνον, άΛλά καί απλή, τις γάρ σύνθεσις κινούμενου τε καί κινήσεως; Despre unire şi deosebire, Coisl. 98, fol. 24v.

toate acestea, acţiunea sau energia fiinţelor create implică în mod necesar o anumită „combinare”; mintea omenească, de pildă, pentru a gândi are nevoie să „fie supusă” unei experienţe; actul dumnezeiesc, în schimb, este un act pur, străin de orice pasivitate (ενεργεί μόνον, άλλ ού πάσχει) [1267] şi care astfel nu lezează nicidecum simplitatea Fiinţei personale a lui Dumnezeu: energiile nu sunt deci un obiect pentru Dumnezeu şi nu constituie nicio „lume ideală” platonică, nicio Sophia bulgakoviană, care, identificându-se cu esenţa dumnezeiască, este un obiect de iubire pentru Dumnezeu[1268]. Această absenţă în Dumnezeu a „pătimirii” cauzate de energii explică faptul că Palama poate scrie, câteva rânduri mai jos, că energiile „se împart”[1269] şi să dezmintă că doctrina sa ar introduce „împărţirea” în Dumnezeu[1270]. Această împărţire, într-adevăr, *nu I se impune, dar El, în atotputernicia Sa şi în condescendenţa Sa voita, îşi impune un mod de existenţă realmente diversificat*: „Dumnezeu, scrie dascălul isihast, în marea Sa bunătate faţă de noi, fiind transcendent tuturor lucrurilor, de neînţeles şi de negrăit, consimte să devină împărtăşibil minţii noastre şi văzut în chip nevăzut în puterea Sa mai presus de fiinţă şi nedespărţită.”[1271]

E. von Ivanka a introdus recent un nou argument în discuţia despre palamism, opunându-l pe Palama

---

1267 Cap.fiz., 128, col. 1212A; 134, col. 1216A, 145, col. 1221C; Despre participarea la Dumnezeu, Coisl. 99, fol. 29; Epistola către Daniel, ibid., fol. 97; Dialog, ibid., fol. 52v, 57v; Tomosul aghioritic, col. 1228D.

1268 A se vedea S. Bulgakov, Mielul lui Dumnezeu (în rusă), Paris, 933, pp. 126-127.

1269 Theophanes, col. 944A.

1270 Ibid., col. 940C.

1271 Tr., I, 3, § 10.

palamiştilor moderni: potrivit dascălului isihast, „deosebirea între substanţă şi energii în Dumnezeu" ar fi „un enunţ metafizic", în timp ce teologii ortodocşi moderni nu ar vedea, majoritatea, decât „o necesitate a înţelegerii noastre", ceea ce ar face expunerile lor mai acceptabile, dar nu l-ar justifica nicidecum pe Palama[1272]. De fapt, datele problemei nu constau în opoziţia între o metafizică şi o necesitate speculativă, ci în caracterul ireconciliabil al metafizicii esenţialiste, izvorâte din filosofia greacă, şi metafizica personalistă şi existenţială pe care Palama a moştenit-o de la Sfânta Scriptură şi de la Sfinţii Părinţi.

Pe de altă parte, este inutil să-i opui lui Palama, aşa cum face M. Jugie, pe unii dintre discipolii săi imediaţi, care s-au făcut promotorii unui „palamism temperat": rezervele pe care un Ioan Cantacuzino le va fi exprimat faţă de opiniile marelui isihast[1273] de fapt se regăsesc deja chiar la acesta, Palama nesusţinând niciodată „multitudinea dumnezeirilor". Dacă în expunerea lui Cantacuzino este o anumită diferenţă de accent faţă de operele lui Palama însuşi, aceasta este din pricină că el urmăreşte un scop precis, şi anume cel de a face palamismul mai lesne de înţeles pentru arhiepiscopul

Pavel, legatul papal, dar fără a-i altera elementele esenţiale. Cât despre Filotei, pe care M. Jugie îl prezintă drept ucenicul cel mai fidel al lui Palama – *palamiticas theses omnes retinet et copiosiori stylo explicat et propugnatlă1* –, acesta precizează în mai multe rânduri, cum doreşte E. von Ivanka, că deosebirea între esenţă şi energii nu este stabilită decât de „înţelegerea noastră" (5

1272 „Le fondement patristique de la doctrine palamite", în Actes du IXe Congres International des Etudes byzantines, II (EAArjviKà, 9), 1956, pp. 127-128.

1273 A se vedea M. JUGIE, Theologia dogmatica, II, pp. 114-116.

uxkekq llivOV cravoia [„distinct în gândire”]) [1274][1275], ceea ce nu înseamnă că ar vrea să identifice fiinţa dumnezeiască cu esenţa, ci că, asemenea lui Palama însuşi, refuză să admită că diversitatea existenţială a energiilor ar introduce vreun amestec în Fiinţa dumnezeiască însăşi.

DOUĂ PROBLEME DEOSEBITE: PURCEDEREA SFÂNTULUI DUH ŞI MARIOLOGIA

Nu există niciun teolog bizantin al Evului Mediu care să nu fi luat parte, într-un fel sau altul, la interminabila controversă privind purcederea Sfântului Duh. Chestiunea *Filioque*, după cum se ştie, s-a pus pentru prima dată în sec. al VIII-lea de nişte teologi franci de la curtea lui Carol cel Mare, care le reproşau grecilor că înlăturaseră (!) acest cuvânt din Simbolul de credinţă; apoi, a fost reluată de Fotie în legătură cu activitatea misionarilor germani în Bulgaria. Teologia greacă şi cea latină care, în pofida „deosebirii lor esenţialelil, constituiseră totuşi până atunci cei doi poli ai unei dezvoltări dogmatice comune, intrau astfel în conflict deschis, conflict cu atât mai greu de soluţionat cu cât Apusul, după adoptarea lui *Filioque* de către Roma în sec. al XI-lea şi decizia sinodului de la Lyon privind purcederea *tanquam ab uno principio*, se angajase definitiv pe propria sa cale şi i-ar fi fost foarte dificil să revină la situaţia anterioară controversei.

1 G.L. Prestige, op. cit., p. 236.

ECOURILE CONTROVERSELOR ARIENE

Discuţia dintre greci şi latini, după schismă, se purta în fond pe acelaşi teren ca şi disputele din sec. al IV-lea privind esenţa şi ipostasurile. Grecii continuau să apere

1274 Ibid., p. 118.

1275 Antiretic, V. PG, GLI, col. 878C, 880D; VIII, col. 983AB, 994C.

întâietatea ipostasurilor faţă de esenţă şi, îndeosebi, să afirme că Tatăl, ca ipostas, este Izvorul dumnezeirii: în calitate de Tată II naşte pe Fiul şi II purcede pe Duhul[1276]. Sinteza triadologică formulată de Biserică cu privire la condamnarea arianismului îşi păstrase, în Răsărit, caracterul personalist, în timp ce în Apus se pliase pe filosofia esenţialistă a Fericitului Augustin, iar răsăritenii n-au izbutit niciodată să înlăture bănuiala de triteism îndreptată către Sfântul Vasile, bănuială pe care apusenii continuau să o nutrească instinctiv faţă de ei. La rândul lor, apusenii le păreau grecilor suspecţi de sabelianism, cu învăţătura lor despre „substanţa" unică a Dumnezeirii. Astfel, atunci când Fotie s-a aflat în prezenţa latinilor care modificau arbitrar, în funcţie de propria lor teologie, textul Simbolului comun, acuza de erezie a venit ca de la sine sub pana sa. El a ţintit bine punctul slab al adversarului: dacă se admite doctrina purcederii *ab utroque*, scria el, „numele Tatălui este golit de sens, proprietatea care-L caracterizează nu-I mai aparţine exclusiv şi două ipostasuri dumnezeieşti se amestecă într-o singură persoană. Şi iată-l renăscând pe Sabelie, sau mai curând pe vreun alt monstru semisabelian"[1277].

Această temă va fi reluată de toţi autorii greci ulteriori care, până în sec. al XIII-lea, nu mai aduc în dezbatere niciun punct de vedere nou. Patriarhul

---

1276 A se vedea în legătură cu acest subiect Th. de RÉGNON, Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité, Troisième série, II (Théories grecques des processions divines), Paris, 1893, pp. 128-135; despre situaţia actuală a problemei Filioque, a se vedea darea de seamă la cele două recente conferinţe dintre catolici şi ortodocşi: 1° în Eastern Churches Quarterly, VII, 1948, 5; 2° în Russie et Chrétienté, 1950, nr. 3-4.

1277 Fotie, Mystag. 9, PG, Cil, col. 289AB; cf. Om., XXXVII, 12, ed. Aristiarchis, I, p. 294.

Constantinopolului, Grigorie Cipriotul, va încerca cel dintâi să descopere în tradiţia patristică răsăriteană elementul care, în opinia sa, răspundea cel mai bine preocupărilor legitime ale gândirii latine, păstrând totodată personalismul teologiei greceşti: acest element este tocmai distincţia dintre esenţa divină şi energiile veşnice necreate. În timp ce Fotie, deşi accepta distincţia esenţă-energii în Dumnezeu[1278] şi o aplica concepţiei sale despre darurile Duhului[1279], totuşi, în polemica sa antilatină, făcea o opoziţie între purcederea *din veci* a Duhului de la Tatăl şi misiunea Sa *temporală*, de la Fiul, aceasta din urmă fiind considerată doar o consecinţă a întrupării[1280], Grigorie Cipriotul vorbea despre o iluminare din veci a Duhului de la Fiul. Aceasta avea să fie, aşa cum am văzut mai înainte, teza palamită, iar Akindin nu va ezita să-l atace pe Grigorie Cipriotul ca fiind un precursor al lui Palama[1281], referindu-se în acelaşi timp constant la autoritatea „preaînţeleptului şi preavrednicului Fotie”[1282].

În atitudinea sa faţă de chestiunea *Filioque*, ca şi în multe alte puncte, Palama se află astfel în tabăra celor care, în Bizanţ, nu se mulţumeau cu o repetare sterilă a

1278 AmphiL, CLXXXI, PG, CUI, 892AB.

1279 Mystag., 30, PG, Cil, col. 312B.

1280 „Duhul purcede de la Fiul nu pentru că Acesta din urmă este Dumnezeu, ci pentru că este om, nu de la început, mai înainte de veci... ci din momentul în care a îmbrăcat alcătuirea omenească“, ibid., 93, col. 388B.

1281 Cf. Supra, p. 29.

1282 Ὁ σοφώτατος καί σπουδαιότατος Φώτιος, Contra lui Palama, VI, Monac. gr. 223, fol. 283v; citatele din Fotie sunt foarte frecvente la Akindin, ceea ce constituie un fapt excepţional în literatura bizantină a sec. al XIV-leae (a se vedea ibid., V, ff. 225, 230; VI, ff. 293v, 298v, 305, 311v); Varlaam îl cita şi el pe Fotie în tratatele sale antilatine (Paris, gr. 1278, fol. 108 etc.).

vechilor argumente, ci adoptau o atitudine vie în faţa problemelor vremii lor. Cât despre adversarii palamismului, aceştia promovează, aici ca şi în alte situaţii, o scolastică formalistă, refractară oricărei încercări de elucidare a neînţelegerilor greco-latine. De o fidelitate neclintită faţă de ortodoxia doctrinală, dascălul isihast nu a fost un antilatin sistematic, aşa cum aveau s-o dovedească de altfel încercările sale – şi cele ale ucenicilor săi – de a-şi explica punctul de vedere apusenilor cu care putea intra în contact: genovezii din Galata, ospitalierii din Rodos şi, mai târziu, legatul papei Urban al V-lea[1283].

PERSONALISM

Polemica antilatină, la care şi-a adus obolul în corespondenţa cu Akindin şi cu Varlaam, în 1337 – 1339, şi mai ales în cele două *Tratate apodictice*, se întemeia la el în principal pe argumentul tradiţional al întâietăţii ipostasurilor faţă de esenţă: gândirea sa era de altfel în întregime personalistă şi el nu putea să nu considere doctrina „dublei purcederi" drept o lezare a proprietăţilor ipostasurilor[1284]. Latinii „nu pot scăpa de cei care le reproşează că introduc două principii ale Duhului"[1285], pentru că Tatăl şi Fiul, ca ipostasuri, sunt *doi* şi nu unul, iar purcederea este un act ipostatic al Tatălui… Ei sunt una prin natură, dar Duhul posedă totodată această natură unică şi ar trebui să se purceadă pe sine dacă purcederea ar fi concepută ca un act al naturii… Ipostasul Tatălui este principiul activ al unităţii dumnezeieşti: „Dumnezeu este unul, scrie Palama, nu numai pentru că natura Sa este una, ci şi pentru că persoanele care purced provin dintr-o

---

1283 A se vedea Supra, p. 122.

1284 Am tratat pe scurt acest punct în Introducerea noastră la Prima scrisoare către Akindin, în Theologia, XXV, 1954, pp. 610-612.

1285 Titlul acestei Prime scrisori către Akindin.

persoană unică". Avem ai[1286]ci o parafrază a Sfântului Grigorie de Nazianz: „Natura este una în cei Trei, este Dumnezeu; dar ceea ce face unitatea lor este Tatăl (ένωσις δέ ο Πατήρ)". În Dumn[1287]ezeu, „originea este aşadar ipostatică", iar da[1288]că latinii acceptă că Tatăl şi Fiul nu constituie decât o singură origine a Duhului, atunci trebuie să recunoască de asemenea că Fiul este „homoipostatic" (opoimocrâaâog) cu Tatăl. Aceeaşi[1289]a temă este dezvoltată de-a lungul Tratatel*or apodictice, a căro*r noutate constă însă în faptul că introduc în dezbatere argumentul lui Grigorie Cipriotul, pe care sinodul din 1385 îl ratificase oficial.

Dascălul isihast explică în acest sens pasajele patristice, îndeosebi cele din Sfântul Chirii al Alexandriei, unde se afirmă că Duhul provine „de la amândoi" (e, apepolv), sau: „de la Fiul", sau „prin Fiul". „Când vei auzi spunându-se, scrie Palama, că Duhul Sfânt purcede de la Amândoi şi, la fel, că provine esenţialmente de la Tatăl prin Fiul, trebuie să înţelegi astfel: ceea ce se revarsă sunt puterile şi energiile esenţiale ale lui Dumnezeu, iar nu ipostasul dumnezeiesc al Duhului."[1290] „Ipostasul Sfântului Duh nu vine de la Fiul; nu este nici dat, nici primit de nimeni, ci doar harul dumnezeiesc şi dumnezeiască energie."[1291] El observă că pasajele patristice care par

---

1286 Ού γάρ μόνον ότι μία φύσι.ς εις Θεός, άλλ' ότι και εις εν πρόσωπον τήν αναφοράν έχει τα εξ αύτού, Tratat apodictic, I, Coisl. 100, fol. 29v (ed. Constantinopol, 1627, p. 38).

1287 Oratio., XLII, 15, PG, XXXVI, 476B; citat de Palama, ibid., fol. 23 (ed. cit., P· 24).

1288 Tratat apodictic, II, ibid., fol. 46v (ed. cit., p. 76).

1289 Ibid., fol. 58 (ed. cit., p. 100).

1290 Ibid., fol. 41 (ed. cit., p. 63).

1291 Ibid., fol. 51 (ed. cit., p. 86).

favorabile doctrinei latine nu afirmă că Duhul ar purcede de la ipostasul Fiului, ci „de la natura Fiului”, că „provine după fire (cpua LKCog) din El”[1292]. Or, ceea ce provine din natură este energia, şi nu ipostasul. Într-adevăr, este incontestabil că pasajele patristice care fac obiectul acestor contestări tind toate, prin contextul lor, să demonstreze dumnezeirea Fiului printr-un argument soteriologic: numai Dumnezeu poate acorda darul Duhului, deci Hristos este Dumnezeu, are o fire comună cu Tatăl. De altfel, şi adaosul *Filioque* apusean a fost proclamat de către sinoadele spaniole din sec. al VI-lea şi al VII-lea mai întâi ca un argument antiarian. Palama deduce din aceasta că, întrucât „revărsarea” Duhului de la Tatăl şi de la Fiul este o dovadă a „deofiinţimii”, din această substanţă comună nu poate proveni decât o energie, iar nu un ipostas dumnezeiesc, căci ipostasul Duhului participă el însuşi la aceasta şi nu poate proveni din ea.[1293]

Ipostasul Duhului nu se manifestă şi nu se întrupează, precum cel al Fiului, ci II manifestă pe Fiul. Pentru a dovedi, în scrierile sale antivarlaamite şi antiakindinite, că energia este distinctă de esenţă, Palama caută să arate că harismele Duhului care ne sunt acordate prin har nu sunt ipostasul însuşi al Duhului: acesta nu s-a comunicat nici la Cincizecime, nici în darurile duhovniceşti de care ne vorbeşte Noul Testament. În legătură cu aceasta, Palama deosebeşte expresiile neotestamentare care vorbesc despre „Duhul” – τό Πνεύμα – cu articol, de cele care menţionează πνεύμα fără articol: acestea din urmă desemnează darurile sau energiile duhovniceşti[1294] şi

1292 Ibid., fol. 57V (ed. cit., p. 99).
1293 Ibid., fol. 62v (ed. cit., p. 110).
1294 Ibid., fol. 36 (ed. cit, pp. 54-55)

provin în chip natural de la Tatăl şi de la Fiul, dar şi de la Duhul însuşi, căci întreaga esenţă a lui Dumnezeu este „cauza” energiilor... Fiu[1295]l este totuşi unicul canal al revărsării către *noi a h*arului sfinţitor, căci doar EI S-a întrupat. Astfel, Palama îşi rezumă gândirea în aceşti termeni: „Duhul Sfânt Îi aparţine lui Hristos prin esenţă şi prin energie, pentru că Hristos este Dumnezeu; cu toate acestea, după esenţă şi ipostas, Îi aparţine, dar nu purcede de la El, în timp ce după energie, Îi aparţine şi purcede de la El.”[1296]

DESCHIDERI...

Distincţia între esenţă şi energie permite de asemenea dascălului isihast să adopte o atitudine mai tolerantă decât mulţi alţi teologi greci faţă de formulele latine: ca energie, „Duhul se revarsă pornind de la Tatăl, prin Fiul, şi, dacă vrem, de la Fiul” (δια τού Υιού, εί βούλει καί εκ τού ΄Υι ού) peste toţi cei care sunt vrednici să-L primească; această „revărsare” se poate numi de altfel şi „purcedere”(έκπόρευσις): „Să nu ne abatem de la buna cuviinţă, cere Palama, pentru nişte cuvinte...” (ούδέ γάρ περί των ονομάτων ζυγομαχοϋντες άσχημονήσομεν). Ac[1297]esta este sensul ortodox care se poate da Fili*oque-ului* latin: păstrând personalismul Părinţilor şi poziţia tradiţională a bizantinilor cu privire la purcederea „iconomică” a Duhului de la Fiul, Palama, întrucât consideră energiile divine ca fiind necreate şi veşnice, nu limitează această „iconomie” la o ordine temporală. Este adevărat că, pe de altă parte, distincţia dintre esenţă şi energie împiedică trecerea prin inducţie de la ordinea

---

1295 Ibid., fol. 40 (ed. cit., p. 62).

1296 Ibid., fol. 44v (ed. cit., p. 71); a se vedea J. MEYENDORFF, Prima epistolă, p. 612; cf. Epistola către Atanasie al Cyzicului, Coisl. 98, fol. 9.

1297 Tratat apodictic, I, ibid., fol. 24 (ed. cit., p. 26).

„iconomicătă, supusă voii dumnezeieşti, la ordinea esenţială pe care nu o angajează acţiunea energetică a lui Dumnezeu; chiar dacă, în virtutea „deofiinţimii”, Tatăl şi Fiul nu au decât o singură energie, care este numită „Duh” şi care este distinctă de al treilea ipostas, noi nu avem încă niciun mijloc de a trage concluzii cu privire la relaţiile veşnice ale Persoanelor dumnezeieşti. În Cape*tele sal*e *despre cuno*ş*tinţa naturala, Pa*lama ne dezvăluie totuşi ceva din concepţia sa despre aceste relaţii şi este surprinzător să descoperim o imagine psihologică destul de asemănătoare cu cea a Fericitului Augustin. După ce evocă schema patristică clasică a Cuvântului (Λόγος) şi a Duhului (πνεύμα), el continuă: „Duhul acela al Cuvântului celui mai înalt e ca o dragoste negrăită (oiov τις έρως απόρρητος) a Născătorului faţă de Cuvântul născut în chip negrăit; de Acesta se foloseşte faţă de Născătorul şi Cuvântul şi Fiul preaiubit, dar ca unul ce-L are împreună ieşit cu Sine din Tatăl şi odihnindu-Se în El, prin unitatea fiinţei/ Se [1298]pare că acestui pasaj nu i s-ar putea afla un corespondent în literatura teologică bizantină.

Scurta noastră trecere în revistă a câtorva idei ale lui Palama privind purcederea Sfântului Duh nu constituie nicidecum o analiză completă a învăţăturii sale în această privinţă. Ne-am mărginit să subliniem anumite puncte care ni se par importante pentru orientarea cercetărilor ulterioare şi care arată că, în pofida dificultăţilor persistente, în pofida caracterului evident neterminat al gândirii dascălului isihast, putem găsi la el un spirit mai deschis către Apus decât la mulţi dintre contemporanii săi. Atitudinea sa merită în orice caz mai multă atenţie decât interesele politice sau umaniste care i-au determinat pe

1298 Cap.fiz. 36, col. 114D-1145A.; (trad. rom. de Pr. D. Stăniloae, Filocalia, voi. 7, pp. 446-447).

unii dintre adversarii săi la o capitulare necondiţionată în faţa gândirii latine.

Aşa cum subliniază panegiristul său Filotei, Sfântul Grigorie nutrea o adâncă evlavie faţă de Maica Domnului[1299], iar dascălul isihast mărturiseşte el însuşi că „resimte ca pe o datorie şi în acelaşi timp ca pe o mare bucurie să prezinte de la amvon măreţiile Născătoarei de Dumnezeu şi Pururea Fecioarei Maria”[1300]. Şi o face, într-adevăr, în multe dintre omiliile sale; stilul său se inspiră întotdeauna din imnografia marială bizantină, renumită tocmai pentru bogăţia vocabularului, fundamental legată de gândirea teologică a Părinţilor, îngăduindu-şi totodată şi unele libertăţi lirice... Pentru Palama, mariologia nu constituie un capitol anume de manual, ci o realitate duhovnicească, strâns legată la el de teologia istoriei şi de mistica întrupării. Nu resimte nevoia de a o evoca în scrierile sale polemice sau duhovniceşti, axate în întregime pe spiritualitatea hristocentrică, ci întrevede interesul pedagogic al propovăduirii mariale pentru a iniţia poporul creştin în Taina întrupării: acesta este neîndoielnic motivul pentru care nu-şi manifestă evlavia faţă de Maica Domnului decât în omiliile sale de la Athos sau de la Tesalonic.

MAICA DOMNULUI

Concepţia Sfântului Grigorie despre Sfânta Fecioară este inspirată de o contemplare extrem de realistă a Maternităţii dumnezeieşti, exprimată de dogma de la Efes. Întruparea Cuvântului s-a făcut în ea şi prin ea, aşadar, persoana lui Hristos nu poate fi despărţită de cea a Maicii Sale. Atunci când Palama, urmând tradiţia patristică şi

1299 Encomion, col. 567 A.

1300 Om. 37, col. 460D.

îndeosebi liturgică, acordă Maicii Domnului calificative care, scripturistic, par rezervate lui Hristos, el nu are în vedere persoana

Mariei luată individual şi, ca să spunem aşa, static, ci pe „Născătoarea de Dumnezeu”. Pentru dascălul isihast, ca pentru întreaga tradiţie a Bisericii, „mariologia” nu este decât un aspect particular şi necesar al unei hristologii ortodoxe, care afirmă atât deplina dumnezeire, cât şi deplina omenitate a lui Hristos: fără Preacurata, unirea acestora nu s-ar fi putut realiza în persoana lui Iisus...

Astfel, Maica Domnului este „izvorul şi rădăcina libertăţii”[1301]; trupul său – templu al lui Dumnezeu – este „doctoria care ne-a mântuit neamul”[1302]; „Ea singură, stând între Dumnezeu şi neamul omenesc, pe Dumnezeu L-a făcut fiu al omului, iar pe oameni i-a făcut fii ai lui Dumnezeu”[1303]; „Ea singură e hotarul (*methorion*) firii create şi necreate (...), pe Ea o vor şti receptacul al Celui de necuprins câţi 11 cunosc pe Dumnezeu”; de[1304] la ea „primesc sfinţii toată sfinţenia lor”; „n[1305]imeni n-ar putea veni la Dumnezeu, decât prin ea... deoarece numai prin Ea a venit El la noi, S-a arătat pe pământ şi a petrecut împreună cu oamenii”; aflând[1306]u-se astfel în miezul istoriei mântuirii, Fecioara este „pricină a celor dinaintea Ei şi ocrotitoare a celor de după Ea şi dăruitoare a celor veşnice; Ea este tema profeţilor, începutul apostolilor,

1301 Om. 14, col. 169C.

1302 Om. 37, col. 464D.

1303 Ibid., col. 465A; cf. Om. 53, ed. OIKONOMOS, p. 136. (trad. rom. diac. I. Ică jr, Grigorie Palama, Scrieri, II, ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 177).

1304 Om. 14, col. 177A; cf. Om. 53, ed. OIKONOMOS, pp. 156, 162; Om. 37, col. 473A. (trad. rom. cit., p. 197, 199).

1305 Om. 37, col. 46IA.

1306 Ibid., col. 472BC, (trad. rom. cit., pp.197, 198).

temelia martirilor, postamentul învăţătorilor... Ea este piscul şi desăvârşirea a tot ce-i sfânt"; „întreaga [1307]Scriptură dumnezeieşte inspirată a fost scrisă din pricina Fecioarei care a născut pe Dumnezeu". Ea s-a buc[1308]urat de privilegiul de a fi prima care să-L vadă pe Iisus înviat... Templul din[1309]

Ierusalim era „typul" Maicii Domnului, căci ea este adevăratul „locaş al lui Dumnezeu"[1310], adevăratul tron al Domnului, „iar unde şade împăratul, acolo stă şi tronul Lui"[1311]; ea este vasul comorii dăruite de Dumnezeu oamenilor[1312], cleştele de care s-a slujit serafimul pentru a lua tăciunele care a atins buzele prorocului Isaia, prefigurând întruparea... Ep[1313]itetele adresate astfel Maicii Domnului, în ciuda caracterului lor retoric sau liric, se raportează toate la rolul său în întrupare; ele nu constituie deci o ştirbire a cultului unic închinat lui Dumnezeu, ci dovedesc, dimpotrivă, un hristocentrism extrem în evlavie şi în concepţia istoriei: cinstirea acordată Maicii Domnului se adresează de fapt Dumnezeului-Om Căruia ea I-a dat naştere. Într-adevăr, când această cinstire este luată în considerare în afara conceptului

---

1307 Om. 53, ed. OIKONOMOS, p. 162, (trad. rom. cit., p.199)

1308 Om. 57, ed. OIKONOMOS, p. 216.

1309î n acest subiect KIPRIAN (CYPRIEN Kern), 'Iavlenija voskressago Gospoda Bogomateri', în ProoosIavnajaMysl\ VEI, 1951, pp. 86-112 (studiul cuprinde versiunea rusă a Omiliei 18 a lui Palama) şi C. GIANELLI, „Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie", în Revue des études byzantines, XI, 1953 (Mélanges M. Jugie), pp. 106-119.

1310 Om. 53, ed. OIKONOMOS, pp. 145-146.

1311 Ibid., p. 157 (trad. rom. cit., p.195)

1312 Ibid., p. 161.

1313 Om. 14, col. 177K.

precis al Maternităţii divine, atunci se iese din domeniul scripturistic şi tradiţional...

FECIOARA PREACURATĂ

Palama nu ignoră, desigur, faptul că pentru a juca un asemenea rol în iconomia mântuirii, Sfânta Fecioară a făcut obiectul unei alegeri speciale: „Dumnezeu, înainte de veci, şi-a ales-o pentru Sine, spune el... judecând-o vrednică de mai mult har decât cel dăruit tuturor celorlalţi oameni; a făcut-o sfântă între sfinţi chiar înainte de zămislirea sa minunată”. „Se[1314] cuvenea deci ca Aceea care avea să-L nască pe Cel mai frumos decât fiii oamenilor (Ps., XLIV, 3) să fie Ea însăşi fără rival pentru toţi întru toate şi să se îmbrace încă de copilă într-o frumuseţe minunată, care să-i fie în mod riguros potrivită ca şi din asemănarea arătată în aceasta întru toate, Acela să poată fi recunoscut Copil al unei Copile Pururea Fecioare/441 „Iată singurul lucru cu neputinţă la Dumnezeu, scrie el în altă parte: să se unească cu ceva necurat înainte de a-l fi curăţit în vederea acestei uniri; aşa că era nevoie de o Fecioară străină de orice întinăciune şi preacurată care să poarte şi să dea naştere Celui care iubeşte şi dăruieşte curăţia”. Se [1315]înţelege de ce pasaje de acest fel – şi am putea cita multe – i-au putut face pe unii autori să creadă că Palama ar fi împărtăşit învăţătura despre Imaculata Concepţiune. Pa[1316]sajele citate de noi şi

1314 Om. 57, ed. Oikonomos, p. 214.

1315 Om. 53, ed. OIKONOMOS, p. 142 (trad. rom. cit., p.182).

1316 A se vedea M. Jugie, „Grégoire Palamas et l’immaculée Conception“, m Revue augustinienne, XVII, 1910, pp. 145-161; M. GORDILLO, Mariologia orientalism în Or. Cbr. Anal., nr. 141,1954, pp. 122-124; G. Eldarov, „La dottrina dell’Immacolata nei maeştri francescani e nei teologi palamiti dei Secoli XIV- XV“, în Virgo Immaculatay Acta congressus mariologici-mariani..., vol. IV, Roma,

altele asemenea răspund, într-adevăr, aceleiaşi preocupări care, în Apus, a dus la dezvoltarea doctrinei Imaculatei Concepţiuni: omenitatea lui PIristos este o omenitate fără pată şi cea care I-a dăruit această omenitate „I se aseamănă întru toate”, cum spune Palama, adică posedă printr-un har special curăţia originală. Într-adevăr, ar fi fost posibil ca evlavia marială atât de copleşitoare a dascălului isihast să-l fi determinat să accepte această doctrină dacă *ar fi împărtăşit concepţia apuseană despre păcatul strămoşesc. Or*, aşa cum am văzut mai înainte şi cum vom mai vedea şi aici, în câteva pasaje privitoare la Preasfânta Fecioară, Palama avea, în legătură cu păcatul lui Adam şi transmiterea lui, opinii cu totul divergente de doctrina propriu-zisă a Imaculatei Concepţiuni, astfel încât, pentru a avea o idee completă despre gândirea Sfântului Grigorie, este absolut indispensabil ca toate expresiile sale să fie păstrate în contextul lor propriu.

EREDITATEA ADAMICĂ

Am văzut că dascălul isihast moştenise de la gândirea patristică greacă concepţia că păcatul strămoşesc era înainte de toate o *mortalitate ereditară*, care-i determina pe cei din neamul omenesc să săvârşească păcate, dar care nu presupunea nicio culpabilitate pentru păcatul Strămoşului[1317]. Această mortalitate, urmare a păcatului lui Adam, este legată – mai curând ca o cauză decât ca un efect – de păcatele individuale ale urmaşilor acestuia, şi se transmite pe linie de naştere firească. Iată motivul esenţial pentru care doar Hristos nu a avut tată omenesc: „Singur El dintre toţi”, scrie Palama în *Tratatul* său *despre iconomia Cuvântului*, unde întâlnim de asemenea multe pasaje aparent favorabile Imaculatei Concepţiuni, „n-a fost

1955, pp. 185-195.

1317 A se vedea Supra, pp. 181-185.

zămislit în fărădelegi şi n-a fost născut în păcate (Ps., L, 7) ... Deoarece răscoala cărnii... aduce după ea osânda dintru început, fiind şi numindu-se stricăciune şi născând negreşit spre stricăciune". De reţ[1318]mut că acest pasaj, care face parte dintr-o amplă expunere privind păcatul originar, este reluat textual în omilia la Intrarea în Templu a Maicii Domnului, ca pentru a evita orice interpretare incorectă a unor texte referitoare la Preacurata... „Căci dacă [1319]ar fi fost din sămânţă, citim mai departe despre Hristos, n-ar fi fost om nou, n-ar fi fost începător şi dăruitor al vieţii celei noi (...) nici n-ar fi putut, dacă era luat din partea veche, să primească în El însuşi plinătatea Dumnezeirii". Este caracteri[1320]stic, pe de altă parte, că vieţuirea Preasfintei Fecioare în templu, descrisă de Palama în termeni care fac din Maica Domnului un model de viaţă isihastă, a determinat-o[1321], potrivit Sfântului Grigorie, nu să devină conştientă de harul pe care l-a primit încă de la zămislirea sa, ci să afle natura păcatului lui Adam şi să constate că „nimeni nu putea opri acest elan pierzător pentru om şi această mişcare nestăvilită a neamului omenesc spre iad". Iar atunci când[1322]d i s-a arătat îngerul pentru a o vesti că va fi Maica lui Dumnezeu, ea i-a vorbit despre credinţa sa în venirea Duhului „pentru a-i curăţi şi mai mult firea şi a-i dărui puterea să primească Pruncul mântuirii". În predica sa [1323]la Adormire, pe de altă parte, Palama afirmă foarte limpede că la Buna Vestire a rostit Dumnezeu „cuvintele

1318 Om. 16, col. 192C, (trad. rom. cit., p. 222).
1319 Om. 52, ed. OiKONOMOS, p. 124.
1320 Om. 58, ed. Oikonomos, p. 230, (trad. rom. cit., p. 223).
1321 A se vedea Supra, pp. 213-214.
1322 Om. 53, ed. OIKONOMOS, p. 169,(trad. rom. cit., p. 204).
1323 Om. 14. col. 176D.

care au compensat osânda lui Adam şi a Evei… preschimbând-o în binecuvântare".[1324]

Aceste câteva pasaje arată limpede că expresiile palamite privind asemănarea Fecioarei cu Fiul său, sau curăţia sa de dinainte de Buna Vestire, sau harul special pe care l-ar fi primit, trebuie luate într-un sens totuşi relativ şi nu afirmă că viitoarea Maică a Domnului ar fi ieşit încă dinainte de Maternitatea sa de sub legea cea veche. Nu era ea şi fiica lui Ioachim, nu doar a Anei? Şi nu avea să moară, ca şi ceilalţi oameni supuşi eredităţii adamice, chiar dacă Dumnezeu a preaslăvit-o după moarte chiar în trup? Această preaslăvire trupească, admisă categoric de Palama, este legată ea însăşi nu de o Imaculată Concepţiune, care ar fi precedat Maternitatea, ci este o consecinţă a acestei Maternităţi: „Dacă un suflet în care sălăşluieşte harul, învaţă Sfântul Grigorie, se înalţă la cer după ce s-a despărţit de cele din această lume… cum oare trupul, care a primit în sine pe Fiul Unul născut şi veşnic al lui Dumnezeu, Izvorul nesecat al harului, şi care I-a dat chiar naştere Acestuia, să nu fie înălţat de la pământ la cer?" Cu [1325]toate acestea, Preacurata a murit cu adevărat, şi Palama arată limpede că, pentru el, această moarte este o urmare a „stricăciunii" post-adamice, atunci când enunţă ipoteza originală şi neaşteptată a imaculatei concepţiuni a lui Ioan Botezătorul; o astfel de ipoteză să nu fie oare posibilă întrucât Ioan, asemenea lui Iisus, a murit de moarte violentă? S-ar putea arăta că „cel mai mare dintre cei născuţi din femeie" ar fi murit de moarte bună? „El nu avea nevoie să îndure moartea firească, spune Palama, căci aceasta este pedeapsa pentru greşeala lui Adam; cel

1324 Om. 37, col. 461D.
1325 Om. 37, col. 465C.

care urmează poruncile, cel care ascultă de Dumnezeu încă din sânul maicii sale nu este dator cu aceasta; sfinţii trebuie totuşi să-şi dea viaţa pentru virtute şi evlavie, după porunca Domnului, şi din această pricină, moartea violentă pentru Bine este cea care li se potriveşte cel mai mult; iată de ce Domnul însuşi a gustat moartea în felul acesta. Se cuvenea ca moartea lui Ioan să fie înaintemergătoare a morţii lui Hristos...”. Intere[1326]sul pe care-l prezintă acest pasaj, în care Palama dă dovadă de o inconsecvenţă certă faţă de gândirea sa centrală, esenţialmente hristocentrică, nu constă atât în ideea în sine pe care o enunţă, cât în concepţia despre păcatul originar pe care o presupune şi care înlătură orice posibilitate de a interpreta gândirea dascălului isihast în sensul doctrinei apusene a Imaculatei Concepţiuni. Nenumăratele haruri pe care Dumnezeu le-a dăruit Preacuratei înainte şi după Maternitatea sa nu au împiedicat ca moartea, venită de la Adam, să nu poată fi învinsă decât în Trupul îndumnezeit, îmbrăcat de ipostasul Fiului lui Dumnezeu: doar El a avut deci parte de o „concepţiune imaculată” în sânul Mariei.

În măsura în care lucrarea noastră nu pretinde să fie altceva decât o „introducere” în studierea Sfântului Grigorie Palama, ne vom feri să tragem aici concluzii definitive cu privire la personalitatea sau opera sa. Anumite fapte pot fi însă considerate ca puncte de plecare stabilite pentru un studiu ulterior:

Pe plan istoric, este evident că marea majoritate a bizantinilor au văzut în Sfântul Grigorie un reprezentant al ortodoxiei tradiţionale. Victoria sa asupra lui Varlaam, în 1338 – 1341, a fost deplină şi relativ uşoară: Biserica răsăriteană a condamnat în persoana calabrezului o

1326 Om. 40, col. 513C.

teologie nominalistă, un sistem de gândire care făcea din Dumnezeu o esenţă transcendentă şi incognoscibilă care, deşi era Primul Motor al creaţiei, rămânea inactivă în existenţa concretă a acesteia şi îi lăsa deplină autonomie. Întruparea, Tainele, Biserica, trăirea duhovnicească a sfinţilor erau aşezate în rândul simbolurilor sau considerate drept miracole extraordinare, fără vreo legătură intrinsecă cu realitatea permanentă a existenţei create. Mintea omenească, cu condiţia să nu pretindă a-L cunoaşte pe Dumnezeu, rămânea suverană în propriul său domeniu şi putea să determine singură, independent de orice revelaţie şi de orice har, destinul omenesc în această lume. De fapt, gândirea filosofilor antici – îndeosebi dualismul platonician dintre spirit şi materie – era autoritatea supremă pentru Varlaam şi adepţii săi: mişcarea intelectuală ai cărei promotori erau conducea astfel Răsăritul creştin către principiile fundamentale ale Renaşterii.

În aceeaşi perioadă, în Apus, o filosofie nominalistă, comparabilă ca efecte cu cea a lui Varlaam, pregătea secularismul Timpurilor Moderne şi punea bazele doctrinare ale Reformei protestante; cunoştinţele noastre actuale despre izvoare nu ne îngăduie să detectăm o influenţă directă a unui Wilhelm de Ockham asupra filosofului calabrez, dar o anumită osmoză a gândirii, o atmosferă intelectuală comună sunt incontestabile. Un triumf al varlaamismului ar fi putut conduce Biserica Răsăritului pe căile pe care nominalismul lui Ockham condusese Apusul, provocând, poate chiar mai repede, aceleaşi consecinţe. Un studiu comparat al tendinţelor filosofice ale sec. al XIV-lea în Răsărit şi în Apus ar putea să dezvăluie apropieri neaşteptate şi să atenueze, poate, judecăţile categorice pe care apusenii le-au emis cu privire

la Palama; într-adevăr, am putea şi ar trebui oare să condamnăm reacţia Bisericii Răsăritului faţă de varlaamism, în afară de cazul în care am crede că Misterul creştin se poate exprima în mod adecvat în termenii nominalismului ockhamian?

Doar împrejurările politice au împiedicat ca triumful palamit de la 1341 să fie definitiv. Hărţuirea şi arestarea dascălului isihast au avut la origine dorinţa patriarhului Ioan Calecas de a scăpa de un adversar politic: încercările din 1342 ale ierarhului, de a cumpăra prin onoruri sprijinul lui Palama, recursul său tardiv la Akindin, trădarea acestuia din urmă în 1346 dovedesc la el o absenţă totală a convingerilor doctrinare. Acuzaţia de erezie şi condamnarea sinodală al căror obiect a fost Palama în 1344 urmăreau să compromită un partizan strălucit al lui Cantacuzino; aceste măsuri extrem de impopulare nu au avut decât pentru o scurtă perioadă sprijinul Curţii Anei de Savoia şi au urmărit în principal căderea lui Calecas…

Acest scurt triumf al antipalamiţilor nu ar fi fost însă posibil fără prezenţa la Constantinopol a unor adversari doctrinari ai lui Palama. Această opoziţie foarte heterogenă era reprezentată de trei grupuri principale:

1° Unii episcopi, grijulii prin tradiţie să apere atât autoritatea magisteriului lor în faţa monahismului harismatic, cât şi avantajele materiale pe care li le putea asigura un control sever al mănăstirilor.

2° Reprezentanţii a ceea ce s-ar putea numi o „teologie de repetiţie”, pentru care hotărârile vechilor sinoade constituiau formule verbale definitive şi deci nu puteau fi obiectul niciunei dezvoltări, chiar şi conforme cu Tradiţia. Opusă oricărei „inovaţii”, îndârjit antilatină, o gândire de acest tip nu putea admite să se adopte faţă de latini o atitudine creatoare: emulii săi s-au opus în sec. al

XIII-lealui Grigorie Cipriotul, iar în sec. al XIV-lea lui Palama.

3° Umaniştii, care împărtăşeau mai mult sau mai puţin făţiş agnosticismul varlaamit.

În primul grup, elementul doctrinal era redus la minimum, după cum arată variaţiunile oportuniste ale unui Matei al Efesului, Iacob Kukunaris şi atâţia alţii. Cât priveşte celelalte două grupuri, în ciuda atitudinilor lor doctrinare aparent diferite, toţi aveau în comun absenţa unei teologii vii, înrădăcinate în viaţa duhovnicească şi capabile să răspundă provocării Timpurilor Moderne: într-adevăr, puteai continua să repeţi deciziile sinoadelor ecumenice, consacrându-ţi totodată forţele spirituale şi intelectuale filosofiei profane şi căutând în aceasta răspunsul definitiv la problemele cruciale ale existenţei. Acest tip de gândire era, pe de altă parte, incapabil să angajeze un dialog veritabil cu gândirea apuseană: putea în schimb să ajungă la un compromis religios pe baza relativismului. Antilatinismul primitiv al partidei antipalamite începea de fapt să se estompeze în a doua jumătate a sec. al XIV-lea. Ba mai mult, adversarii cei mai străluciţi ai teologiei monastice s-au angajat cu hotărâre pe calea unirii cu Roma; unii au făcut-o în felul lui Varlaam, adică fără o adevărată convingere doctrinară, din moment ce filosofia lor nominalistă nu le permitea să aibă astfel de convingeri; alţii au fost seduşi de magistrala sinteză tomistă – tradusă în greacă la mijlocul sec. al XIV-lea de Dimitrie Kydones – care li s-a părut conformă cu aspiraţiile lor filosofice şi mult mai „grecească” decât teologia monahilor... Indiferent de judecata confesională asupra acestor convertiri, este incontestabil că reprezentau o abandonare a tradiţiei duhovniceşti vii a Răsăritului creştin...

În faţa tuturor acestor tendinţe, care au rămas atributul câtorva persoane izolate, Biserica Bizantină nu a aprobat în palamism vreo „summă” doctrinară exhaustivă, sau o filosofie, ci o metodă de gândire capabilă să salvgardeze prezenţa lui Dumnezeu în istorie, reala Sa fidelitate faţă de Biserica Sa, unirea Sa tainică – sacramentală şi mistică – cu comunitatea, Trup al lui Hristos, manifestându-se în viaţa duhovnicească a fiecărui creştin. Am încercat să arătăm în studiul nostru adevăratul sens al formulelor palamite şi caracterul lor tradiţional. Cu toate acestea, este evident că Palama a folosit tradiţia într-un mod viu; pentru a răspunde situaţiei concrete în care se afla, a generalizat şi a precizat deosebirea dintre esenţă şi energie, iar sinodul din 1351 a admis că gândirea sa era o „dezvoltare” a deciziilor sinodale. Refuzând să fie considerat „înnoitor”, Sfântul Grigorie se despărţea de conservatorismul formal şi rigid care caracteriza cel puţin o parte a teologiei medievale bizantine; de altfel, el adopta aceeaşi atitudine vie şi realistă şi faţă de propriile sale formule, pe care nu le-a apărat niciodată pentru ele însele, ci doar în măsura în care le considera expresii adecvate ale adevărului: „Evlavia noastră nu stă în cuvinte, ci în realităţi”, repeta el mereu.

Aprobând învăţătura dascălului isihast, Biserica bizantină a întors cu hotărâre spatele spiritului renascentist. Această ruptură, care s-a produs la mijlocul sec. al XIV-lea, se resimte până şi în artă, unde tendinţele umaniste, atât de caracteristice pentru ceea ce numim „Renaşterea paleologă”, s-au atenuat în mod evident. De fapt, această opoziţie faţă de Renaştere, mai mult decât opoziţia faţă de Apus ca atare, este ceea ce caracterizează victoria palamită. Dascălul isihast a încercat el însuşi în repetate rânduri să intre în contact cu apusenii, iar

ucenicii săi o vor face în continuare; dar legăturile din ce în ce mai strânse care aveau să se stabilească între adversarii săi şi Apus – în virtutea unui umanism comun, chiar mai mult decât a unei teologii comune – şi care-i vor face pe unii bizantini să capituleze fără condiţii în faţa teologiei latine a vremii, aveau să împingă către un antilatinism sistematic marea majoritate a ortodocşilor, care recunoscusem în Sfântul Grigorie un adevărat Părinte al Bisericii. Doar câţiva intelectuali palamiţi, ca de pildă Ghenadie Scholarios în sec. al

XVIea, aveau să păstreze o atitudine deschisă faţă de gândirea latină.

Respingând secularismul timpurilor moderne, palamismul oferea oare vreo alternativă? Să nu fi fost de fapt decât un obscurantism negativ? Credem că am arătat deja că această afirmaţie este inexactă. Ceea ce Palama ataca în „filosofia dinafară” nu era valoarea ei în sine, ci pretenţia de a fi adecvată Misterului creştin. În această privinţă, palamismul reprezintă un nou pas decisiv în tradiţia creştină răsăriteană, în sensul eliberării de categoriile neoplatonice, marea ispită dintotdeauna a misticismului grec. Aceasta este adevărat nu numai pe plan metafizic, unde gândirea lui Palama, personalistă şi hristocentrică, se eliberează de ambiguităţile apofatismului dionisian, ci mai ales pe plan antropologic. Între dualismul platonic şi monismul biblic, opţiunea dascălului isihast este fermă: omul nu este un spirit întemniţat în materie, care speră să se elibereze, ci o fiinţă care, prin însuşi caracterul său compozit, este chemată să instaureze împărăţia lui Dumnezeu asupra materiei şi a spiritului în unirea lor deplină. Aceste adevăruri creştine esenţiale au fost vestite şi aprobate de Biserica Răsăriteană într-unul din momentele cele mai critice ale

istoriei creştinismului, într-o epocă în care gândirea creştină era ameninţată să se descompună din interior. Victoria palamismului dobândeşte astfel o valoare permanentă, nu ca un sistem exhaustiv capabil să răspundă tuturor problemelor, ci ca o orientare generală destinată să fie preluată şi de alţii.

Sfârşitul brutal impus de evenimentele dezvoltării teologice a Răsăritului creştin în sec. al XV-lea nu a permis deciziilor luate în sec. al XIV-lea să rodească pe deplin; cât priveşte gândirea apuseană, aceasta a ignorat deciziile sau, uneori, a judecat puţinul pe care-l cunoştea din ele în funcţie de presupoziţii filosofice pe care Palama nu le recunoştea. Să sperăm că epoca noastră, printr-o studiere obiectivă a textelor şi fără să absolutizeze principii filosofice străine de Revelaţie, îl va aprecia cum se cuvine pe marele teolog al isihasmului. Fără să ignorăm caracterul uneori incomplet al concluziilor sale, fără să ne legăm de formule cărora nici măcar autorul lor nu le acorda o valoare absolută, vom afla într-adevăr în gândirea sa luată în ansamblu un răspuns constructiv provocării pe care timpurile moderne o adresează creştinismului: o teologie personalistă şi existenţială şi o spiritualitate care, eliberată de spiritualismul platonic, îl integrează pe om în totalitatea sa în viaţa cea nouă.

Apendice I

OPERA LUI GRIGORIE PALAMA

Analiză sumară

L

Tradiţie manuscrisă.

EDITH) CLASIFICARE

Opera dascălului isihast a cunoscut o largă difuzare în lumea bizantină a secolelor al XIV leaşi al XV-lea, iar scrierile sale au fost adeseori copiate. Lăsăm în seama

viitorilor editori grija de a cerceta în detaliu toate manuscrisele care conţin aceste scrieri şi ne vom mărgini să prezentăm aici principalele grupe a căror constituire ilustrează „receptarea” treptată a teologiei palamite în Biserica Bizantină.

Omiliile şi scrierile duhovniceşti ale dascălului isihast au fost de timpuriu adunate într-o singură colecţie. Dispunem într-adevăr de cel puţin două culegeri ale acestor scrieri care datează dintr-o epocă destul de apropiată de 1359, data morţii lui Palama; *Coislinianus* 97, de exemplu, este scris de mâna lui Manuel Tzykandylis[1327], care slujea drept secretar intelectualilor adunaţi în jurul lui Ioan Cantacuzino. Tzykandylis a copiat astfel, la Constantinopol şi la Mistra, un număr mare de manuscrise; majoritatea acestor volume poartă date care pornesc din 1358 (*Mosq. syn.* 228, cuprinzând operele lui Toma din Aquino traduse în greacă de Dimitrie Kydones) şi ajung până în 1370(*Monac. gr.* 451, cuprinzând operele lui Arrianus) [1328]. *Coist.* 97 datează în mod cert din aceeaşi epocă. La fel şi *Mosq. syn.* 212, dar aici nu cunoaştem numele copistului.[1329] Aceste două manuscrise cuprind atât

---

1327 Această identificare nu a fost făcută de Mgr. Devreesse {Le fonds Coislin, Paris, 1945, pp. 83-85), dar este certă; scriitura din Coisl. 97 este identică cu cea din Paris. gr. 135 şi 1241 {Fac-similé în OMONT, Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Bibi. Nat., I, Paris, 1891, pp. 87-88, 93) copiate de Tzykandylis.

1328 Despre Tzykandylis, manuscrisele sale, relaţiile sale cu Cantacuzino, D. Kydones şi N. Cabasilas, a se vedea Sp. Lambros, „Λακεδαιμόνιοι βίβλιογραφοι“ în Νέος Έλλψομνήμων, IV (1907), pp. 167-176; M. Vogel - V. Gardthausen, Die griechischen Schreiber des Mittelatlers und der Renaissance, Leipzig, 1919, S. 281— 282; G. MERCATI, Notizie, pp. 6,160,503; R.-J. LOENERTZ, Chronologe de Nicolas Cabasilas, în Or. Chr. Per., XXI, 1955,1-2, pp. 209-212.

1329 Vladimir, Opisanie, pp. 257-260; cf. B.T. Gorjanov, Pervaja

omiliarul, cât şi operele duhovniceşti ale lui Palama. Omiliarul figurează în forma lui primară: omiliile 9, 13 şi 63 lipsesc, iar omilia 16 este aşezată la sfârşit, printre scrierile duhovniceşti. Această formă arhaică a omiliarului se regăseşte de asemenea şi în câteva copii din sec. al XV-lea (*Sinait*. 1604, *Lavra* 1483, *Vatop*. 134). Şi alte culegeri de omilii şi de scrieri duhovniceşti ale lui Palama datează tot din sec. al XIV-lea; *Athen*. 237[1330], *Ivir*. 265 – 266 (*Athon*. 4385 – 4386) [1331], *Dion*. 174 (*Athon*. 3708) [1332], dar n-am putut verifica dacă aparţin aceleiaşi familii. Forma definitivă a omiliarului, cea care este publicată în prezent (63 de omilii), se regăseşte în mai multe manuscrise din sec. al XV-lea (*Paris. gr*. 1239, *Sinait. gr*. 1851, *Pantei*. 215, *Athen*. 2715).

Cât despre operele polemice ale lui Grigorie, ele au circulat în sec. al XIV-lea fără a fi încă grupate în „cărţi", cum aveau să fie mai târziu. Aşa se face *dkDion*. 200 (*Athon*. 3734) conţine o selecţie destul de arbitrară: patru omilii (nr. 53, 5, 6 şi 7), cele două *Tratate apodictice*, tratatul *Despre unire şi deosebire*, primul din cele şapte antiretice *Contra lui Akindinşi* al treilea tratat *Contra lui Gregoras*. *Vaticanus gr*. 1711, altă copie datorată lui Tzykandylis, desigur anterioară anului 1368 – Palama nu este desemnat ca „sfânt" – conţine *Triadele* şi două tratate care vor intra în omiliar: *Cuvânt despre iconomia în trup a Domnului nostru Iisus Hristos* şi *Cuvânt despre intrarea în Sfânta Sfintelor a Maicii Domnului* (versiunea românească

---

gomilia..., în Viz. Vrem., I, 1947, pp. 261-266.

1330 I.A. Sakkelion, Κατάλογος των χειρογράφων τής εθνικής βιβλιοθήκης τής Ελλάδος, Atena, 1892, p. 44.

1331 Aceste două volume nu alcătuiau iniţial decât unul singur (LAMBROS, Catalog, I, 68).

1332 Lambros, Catalog, II, 353-351.

în: Sf. Grigorie Palama, *Scrieri* Π, studiu introductiv şi traducere de diac. Ioan I. Ică jr, ed. Deisis, Sibiu, 2005, pp.173249 – n.tr.). Numeroase manuscrise din sec. al XIV-lea conţin, pe de altă parte, opere izolate ale sfântului arhiepiscop al Tesalonicului: în *Dion*. 194(*Athon*. 3728), regăsim astfel cele douăj Dialoguri, textul grecesc şi *Răspuns despre* Sf. *Chirii*, în *Monac*. *gr*. 213, *Epistolele* către Damian şi Dionisie, în *Dion*. 218 (*Athon*. 3752), *Epistola către Gabras*, în *Dion* 163 (*Athon*. 3697), *Tratatul către Xeni*[1333].

În sec. al XV-lea, culegeri nesistematice, precum şi opere izolate ale lui Palama continuă să circule. Astfel, *Dion*. 192 (*Athon*. 3726) este o colecţie de acelaşi tip cu *Dion*. 200 şi cuprinde scrieri diverse, adunate fără vreo legătură între ele: cel dintâi *Tratat apodictic*, *Contra lui Beccos*, Darea de seamă a lui Phacrases despre dialogul cu Gregoras, al patrulea tratat *Contra lui Gregoras*, *Epistola despre Sf. Vasilie*, Tomosul sinodal din februarie 1347, *Descrierea nelegiuirilor lui Varlaam şi Akindin*, Tratatul despre *Iconomia în trup a Domnului nostru Iisus Hristos* şi *Raportul episcopilor* către împărăteasa Ana din septembrie 1346. Cu toate acestea, colecţii sistematice se alcătuiesc în paralel cu omiliarul deja constituit. Scrierile din timpul războiului civil (1341 – 1347) se regăsesc într-adevăr în numeroase manuscrise din sec. al XV-lea sub forma a doua *Cărţi*. Prima (βιβλίον πρώτον) cuprinde douăsprezece titluri: cele şapte tratate *Contra lui Akindin* şi scrierile care sunt legate de aceste lungi antiretice (*Epistolele* către Atanasie al Cyzicului, către Damian şi Dionisie, tratatul *Despre unire şi deosebire* şi *Descrierea nelegiuirilor lui Varlaam şi Akindin*). Tot acest ansamblu se află în *Coist*.

1333 Acest ultim manuscris datează din sec. al XVII-lea (!) în Catalogul lui Lambros.

98, sub titlul βιβλίον αον (fol. 1) şi alcătuia primul volum din operele lui Palama din biblioteca Lavrei, mănăstirea lui Palama[1334]. Aceeaşi culegere se prezintă sub aceeaşi formă (fără *Epistola către Damiari*) în *Oxon. Laud. gr.* 87 şi *Paris. gr.* 1238. În aceste ultime două volume, această „Primă Carte” din operele teologice ale lui Grigorie este însoţită de un βιβλίον δογματικόν δεύτερον (*Paris. gr.* 1238, fol. 192) pe care *Laud.* 87 îl numeşte δεύτερον βιβλίον των προς Ακίνδυνον αντιρρητικών (fol. 349) şi care cuprinde toate celelalte scrieri dogmatice ale lui Palama redactate în timpul războiului civil. Prima carte este reprodusă separat în copia posterioară (sec. al XVII-lea) care constituie *Mosq. syn.* 237. Cât despre a doua carte, ea se află singură în *Coist.* 99 (αρχή τού δευτέρου βιβ Λιου, fol. 2), iar cu unele omisiuni, în două manuscrise din sec. al XV-lea: *Ambros. gr.* 457 şi *Scorial.* y-II-15 (Miller, 320); *Paris. gr.* 970, care este o culegere patristică, reproduce de asemenea o parte din ea. Această dispunere în „Cărţi” a scrierilor împotriva lui Akindin a devenit aşadar tradiţională.

Restul scrierilor teologice ale lui Palama au fost

1334L aud. 87; acestea din urmă omit într-adevăr Epistola către Damian: or, copistul manuscrisului Coisl. 100 - volumul trei din colecţia de la Lavra - a copiat această scrisoare la începutul volumului său, precizând că lipsea din volumul întâi (o λόγος ούτος έκ των προς Ακίνδυνον αντιρρητικών έστι, τού πρώτου βιβλίου δέκατος· έπειδέ ούκ έγράφη εις τον αύτοϋ τόπον εν τοίς βιβλίοις έκείνοις, προσετέθη ενταύθα, fol. 1), ceea ce nu este cazul cu Coisl. 98. Lavra deţinea o a doua colecţie a operelor Sfântului Grigorie; Mosq. syn. 202 (s. XV) este o rămăşiţă a acesteia: într-adevăr, respectiva culegere a omiliilor lui Grigorie prezintă la sfârşit (ff. 305-308) un πίναξ al celor douăsprezece tratate ale „Cărţii 1“ a operelor Sfântului Grigorie şi începutul Epistolei către Atanasie. Acest manuscris era depus, ca şi seria Coisliniani, la κατηχουμενειον al Lavrei (Vladimir, Opisanie, pp. 257-260).

grupate într-o „A treia carte” din operele sale, în colecţia completă de la Lavra: este vorba de *Coist*. 100 (βιβλίον γον, fol. 10). În ordine cronologică, acesta include scrierile anterioare anului 1341: *Tratatele apodictice, Contra lui Beccos*, primele patru *Scrisori* către Akindin şi Varlaam şi, în sfârşit, *Triadele în apărarea sfinţilor isihaşti*\ la aceste opere de tinereţe se adaugă cele scrise în anii de pe urmă – cele patru tratate *Contra lui Gregoras* şi *Epistola despre Vasilie* – şi, în sfârşit, *Capetele fizice şi teologice*. Aceeaşi grupare se prezintă în Laud. 87 care situează însă întreg ansamblul, inclusiv refutaţiile lui Gregoras, înaintea scrierilor împotriva lui Akindin (fi. 1 – 20 lv) şi omite *Capetele*; *Mosq*. *syn*. 249, din sec. al XVI-lea (fi. 4 – 219), este o culegere identică cu *Coist*. 100, a cărui copie ar putea fi şi căruia nu-i adaugă decât *Tomosul aghioritic*[1335]. O dispunere destul de asemănătoare se regăseşte de altfel şi în altă parte, ca de pildă în *Sinaiticus gr*. 1671, din sec. al XV-lea, care omite însă *Scrisorile* şi le înlocuieşte cu *Răspunsul despre* Sf. *Chirii*; unele manuscrise posterioare – *Ivir*. 386 (4506) din sec. al XVI-lea, Lavra *1949* din sec. al XVIII-lea – prezintă aceeaşi ordine cronologică a scrierilor antilatine ale lui Palama.

Vom mai reveni, în legătură cu fiecare operă în parte a dascălului isihast, asupra tradiţiei sale manuscrise. Sumara trecere în revistă a numeroaselor copii după operele lui Palama ne îngăduie totuşi să descoperim un important centru de difuzare a scrierilor sale: cercul lui Cantacuzino. Intrat în monahism sub numele de Ioasaf, fostul împărat continuă să nutrească un interes deosebit faţă de toate problemele intelectuale şi spirituale care se puneau în Bizanţ; aceste probleme privesc în mod esenţial

1335 Vladimir, Opisanie, pp. 332-333.

relaţiile cu Apusul creştin, pericolul islamului şi opoziţia unei minorităţi active faţă de teologia palamită. Cantacuzino caută să-şi informeze contemporanii asupra adevăratei naturi a acestor probleme: copistul său oficial transcrie într-adevăr versiunea greacă a lui Toma din Aquino, precum şi diferite tratate de teologie greacă. Monahul-împărat redactează pe de altă parte el însuşi cărţi foarte bine documentate de respingere a islamului. Tot el este cel care veghează la difuzarea scrierilor dascălului isihast. Dintre celelalte centre de difuzare a scrierilor lui Palama, doar cel de la Lavra este atestat de tradiţia manuscrisă.

Aşa cum ne dovedesc copiile din sec. al XVI-lea, al XVII-lea şi al XVIII-lea, interesul faţă de Palama nu a scăzut cu timpul, ci operele sale au continuat să fie transcrise în mănăstirile Răsăritului ortodox, aproape singurele centre de cultură ecleziastică tradiţională sub jugul otoman.

Pe de altă parte, scrierile dascălului isihast au pătruns foarte repede în ţările slave. Versiunile slavone după Palama sunt însă mai puţin numeroase decât cele după Grigorie Sinaitul, care a avut numeroşi ucenici în Bulgaria. Or, Bulgaria a reprezentat, în sec. al XIV-lea, marele centru de răspândire a literaturii bizantine în ţările slave şi îndeosebi prin intermediul Sinaitului au cunoscut slavii renaşterea isihastă bizantină. Cât despre scrierile lui Palama, se pare că acestea au fost traduse pentru prima oară în mediile sârbeşti: sârbii au fost primii care au cinstit memoria dascălului isihast, chiar şi înainte de canonizarea sa oficială la Constantinopol în 1368[1336]. Se cunoaşte astfel o versiune sârbă din sec. XIV-XV, a scrierii *Contra lui*

1336 Filotei, Encomion, col. 647 B.

Beccos, alăturată operelor lui Nil Cabasilas în *Mosq. syn. st.* 383[1337]. Acest manuscris a fost trimis în sec. al XVI-lea ţarului Ivan cel Groaznic, iar la Moscova s-au făcut numeroase copii după el, în sec. al XVI-lea şi al XVII-lea[1338]. Aceste copii poartă adesea o ciudată însemnare privind o convorbire a lui Ioan al IV-lea cu iezuitul Antoine Possevin despre Palama. Iată traducerea acestei însemnări: „Atunci când trimisul papei de la Roma, Antoine Possevin, l-a întrebat pe Ivan Vasilievici, ţar şi mare principe a toată Rusia, cu privire la ce era Polamas (sic!), iată care a fost răspunsul ţarului Ivan: Palama este Grigorie, un arhiepiscop al Tesalonicului om sfânt. Latinii l-au contestat mereu în legătură cu Sfântul Duh, considerând că împărtăşea părerile lui Marcu al Efesului, şi i-au atacat pe amândoi. Cartea de faţă este o carte a acestui Grigorie, arhiepiscopul Tesalonicului.”[1339] Vedem aşadar că în Rusia Palama era cunoscut mai ales ca polemist antilatin. Faptul că ruşii nu au remarcat decât acest aspect secundar al operei sale nu înseamnă însă că i-ar fi respins ansamblul teologiei: *Sinodikonul Ortodoxiei* era proclamat într-adevăr în fiecare an în prima duminică

1337 A.I. SoBOLEVSKI, Perevodnaja literatura Moskovskoj Ruşi XIV-XVII vekou {Literatura din traduceri în Rusia moscovită în sec. XIV-XVI1), Sankt Petersburg, 1903, p. 20; GORSKI-NEVOSTRUJEV, Opisanie, n° 175; textul este publicat în A. POPOV, Istoriko-lileratumyj obzor drevne-russkich polemiceskich socinentj protiv Latinjan {Prezentare istorico-literară a operelor polemice antilatine din vechea Rusie), Moscova, 1875, pp. 302-314.

1338 GORSKI-NEVOSTRUJEV, nr. 176 şi 177; a se vedea de asemenea manuscrisele 283 şi 284 de la Solovki, Opisanie rukopisej Soloveckago monastyrja (Descrierea manuscriselor de la mănăstirea Solovki), I, Kazan’, 1881, pp. 434, 438.

1339 GORSKI-NEVOSTRUJEV, pp. 471-475; cf. Opisanie rukopisej Soloveckago monastyria, ibid.

din Postul Mare, cu anatematismele împotriva lui Varlaam şi Akindin; dar, din uriaşul tezaur al literaturii bizantine, din care traducătorii alegeau piesele cele mai interesante pentru slavi, erau preferate operele care prezentau interesul cel mai nemijlocit... Astfel, în Rusia kieveană, aflată sub suzeranitatea poloneză, unui apărător al ortodoxiei ca prinţul Kurbski, care comandase anume la Constantinopol şi la Athos scrieri antilatine, i s-a trimis tot un manuscris al lui Palama şi Nil Cabasilas, probabil un frate al Mosq*. sy*n. *st*. *38*3. Al[1340]te câteva scrieri ale dascălului isihast au fost traduse şi ele. Un studiu atent al manuscriselor slave din sec. al XIV-lea şi al XV-lea ar permite fără îndoială o prelungire a listei care poate fi prezentată astăzi şi care se limitează la două texte: Omil*ia 37, despre Adormirea Mai*c*ii Dom*n*ului – o* versiune sârbească din sec. XIV-XV –, [1341]şi Dial*ogul cu* C*hi*o*nii, de* doctorul Taronitis, în manuscrisul nr. 116 din sec. al XV-lea de la Lavra Sf. Serghie, de lângă Moscova.[1342]

Mult timp, ediţiile operelor lui Grigorie au fost foarte fragmentare. Cea dintâi ca dată, cea a lui G. Morel, din 1553, se referea la o scriere despre care astăzi ştim că nu-i aparţine lui Palamas, ci lui Mihail Choniates, mitropolitul Atenei în sec. XII-XIII: nooacu7 i07Talal; acest dialog dintre suflet şi trup este într-adevăr opera unui umanist,

---

1340 Epistola către Cosma Mamonyc, Skazanija kniazja Kurbskago, ed.a Ii-a a lui USTRIALOV, Sankt-Petersburg, 1842, p. 264.

1341 Această versiune se află în două omiliare patristice (Torzestvenniki) de la mănăstirea Solovki, la Marea Albă, nr. 369 şi 637 {Opisanie rukopisej Soloveckago monastyrja, pp. 381, 470). Până în 1917, manuscrisele de la Solovki erau depuse la academia bisericească din Kazan şi textul slav al omiliei a fost publicat în revista acestei academii, Provoslavnyi Sobesednik, iulie-august 1905, pp. 3-18.

1342 Sobolevski, op. cit., p. 20.

impregnată de Antichitatea greacă; şi totuşi, multă vreme a fost considerată drept una dintre operele cele mai caracteristice ale lui Palama[1343].

Pe la 1627, prin grija lui Nicodim Metaxa, au apărut la Constantinopol două opere autentice: *Tratatele apodictice* despre purcederea Sfântului Duh.[1344] În Apus, Pr. Combefis a fost primul care a făcut cunoscute câteva texte privind controversa teologică bizantină din sec. al XIV-lea, publicând cele două omilii ale lui Palama desopre Schimbarea la Faţă.[1345] Remarcase şi interesul hagiografic pe care-l prezenta *Viaţa* Sf. *Petru Athonitul*, operă de tinereţe a dascălului isihast, şi pregătise chiar o traducere latină a acesteia, sugerându-i în 1655 Pr. Bolland să o publice. Dorinţa i-a fost îndeplinită de C. Janning, care a pus ca textul grecesc al unui manuscris al lui Mazarin (după cât se pare *Paris. gr.* 1239) să fie copiat de Pr. Quetif şi l-a inclus, împreună cu o introducere savantă, în *Acta*

1343c onsideraţiile de ordin intern şi filologic ale lui C. Kern (Arhim. KlPRlAN, „Olicetvorenie Michaila Akominata“, în Pravoslavnaja Mysl\ VII, Paris, 1949, pp. 85-104; prosopopeea lui Mihail Acominatul, din Actele celui de-al VI-lea Congres de Studii bizantine, Paris, 1950, pp. 261-278). Numele de familie „Acominates“, pe care aceşti autori i-1 atribuie încă lui Mihail Choniates, provine dintr-o eroare de lectură a unui editor din sec. al XVI-lea (a se vedea în acest subiect G. StADTMÜLLER, „Michael Choniates, metr. von Athen“, în Orientalia Christiania, voi. XXXIII, 2, Rome, 1934, pp. 274-278, şi V. GRUMEL, „De l’origine du nom Ακωμίνάτος“, în Έηετ. έταιρ. βνζ. Σπουδών, ΧΧΠΙ, 1953, ρρ. 165-167).

1344 Cf. E. Legrand, Bibliographie hellénique du dix-septiéme siècle, I, Paris, 1894, p. 238; cele două tratate fac parte dintr-o culegere de texte antilatine însoţite de o epistolă de dedicaţie către cei patru patriarhi orientali, cu menţiunea specială a lui Chirii Lucaris. O traducere slavonă a acestei ediţii făcută la Moscova în 1692 nu a fost niciodată publicată (SOBOLEVSKI, op. cit., pp. 322-323).

1345 Bihliothecaegraecorumpatrum auctarium novissimum, П, Paris, 1672, p. 106.

Sanctorum. ™ Tot atunci a publicat şi Pierre Arcudius *Contra lui Beccos*[1346].

La sfârşitul sec. al XVII-lea, patriarhul Dositei al Ierusalimului, mare susţinător al ortodoxiei şi promotor al cunoştinţelor patristice şi istorice în Orient, a hotărât să înceapă publicarea întregii opere a dascălului isihast, precum şi a celei a lui Ioan Cantacuzino şi Teofan al Niceei: în acest scop, a trimis manuscrise „într-un loc potrivit"[1347]. Nu ştim despre ce loc era vorba, dar ştim că Dositei avea relaţii cu întreaga lume ortodoxă şi că trimisese operele lui Palama în Rusia.[1348] Din păcate, această iniţiativă nu a continuat şi doar câteva scurte scrieri ale lui Palama – *Tomosul aghioritic, Mărturisirea de credinţă* şi *Descrierea nelegiuirilor lui Varlaam şiăkindin* – au intrat în acel Τόμος αγάπης publicat de Dositei.[1349] Cam în aceeaşi epocă, Jean Boivin folosea operele inedite ale lui Palama în comentariile sale la *Istoria* lui Nichifor Gregoras; a şi publicat una dintre acestea, *Epistola către Ana*[1350]. Câteva zeci de ani mai târziu, un elenist german care activa în Rusia, Chr. F. von Mathaei, a publicat, după un manuscris bun de la Biblioteca Sinodală, o culegere de zece omilii ale lui Grigorie.[1351] Trei ani mai târziu, a

---

1346 împreună cu Refutaţia făcută de Visarion şi operele acestuia: Opuscula aurea theologica, Romae, 1670 (= PG, CLXI, 243-288).

1347 Τόμος αγάπης, Iaşi, 1698, p. 1.

1348 A se vedea de ex. Mosq. syn. 237, copiat în 1607 la mănăstirea Sfintei Treimi de la Halki şi trimis ţarului Alexis Mihailovici în 1693 (VLADIMIR, Opisanie, p. 309).

1349 Iaşi, 1698, pp. 13-17, 34-39, 85-88.

1350 Paris, 1702 (= Gregoras, Ist., ed. Bonn, II, 1282-1283 = PG, CXLVIII, 1010-1012, nota).

1351 Gregorii Thessalonicensis X orationes, Moscova, 1776; manuscrisul utilizat este Mosq. Syn. 212 (numerotarea lui VLADIMIR,

publicat şi dialogul *Theophanes* după acelaşi manuscris.[1352] Abia neobosita activitate a Sfântului Nicodim Aghioritul (1749 – 1809) a făcut ca un nou proiect de publicare să vadă lumina zilei şi să capete un început de realizare. În 1782, apărea la Veneţia faimoasa sa *Filocalie a Părinţilor neptici* care cuprindea cea mai importantă culegere de texte palamite publicată până atunci şi alcătuită din Tratatul *către Xeniy Decalogul*, cel de-al doilea tratat din prima *Triadă în apărarea sfinţilor isihaşti, Capetele despre rugăciune* şi *Capetele fizice şi teologice*. La acestea se adăuga şi faimosul *Tomos aghioritic*. Este de crezut că Macarie al Corintului şi Nicodim, compilatorii *Filocaliei*, s-au slujit de două manuscrise de la *Lavra* nr. 1907 şi 1945, ambele din sec. al XYПI-lea.

Culegerea a fost inclusă integral în *Patrologia greceasca* (voi. CL), însoţită de o traducere latină a abatelui J. Lecomte. Textul este adesea defectuos, uneori modificat intenţionat de către editorii *Filocaliei*, care poate căutau să-l facă mai accentuat didactic: astfel, numele proprii ale lui Varlaam şi Akindin sunt înlocuite în *Capetele fizice* prin termenul general de „eretici”. Oricare ar fi defectele acestei ediţii, ea a fost până în zilele noastre principala sursă de informare cu privire la teologia lui Palama şi trebuie să le fim recunoscători editorilor *Patrologiei* de a fi reprodus-o.[1353] Pe de altă parte, se

Opisanie, p. 257; în catalogul stabilit de acelaşi Matthaei, avea nr. 70). Pentru omiliile 15, 28 şi 49 (aceasta din urmă are nr. XLIII în PG), editorul dă variantele manuscrisului Mosq. syn. typogr. IX care devine Mosq. syn. 392, din sec. al XVI-lea (pp. 147, 149-150).

1352 Lectiones Mosquenses, II, Lipsiae, 1779, pp. 7-37.

1353 Filocalia lui Nicodim a fost reeditată în mai multe rânduri în Răsărit, şi anume la Atena, în 1895 şi 1957. Decalogul lui Palama, tot în textul lui Nicodim, a fost publicat din nou de Atanasie din Păros în al său Επίτομή των τής πίστεως δογμάτων, Leipzig, 1806, ρρ. 386-398, şi de

cunoaşte imensa influenţă exercitată în Răsărit de către *Filocalie* şi de traducerile sale în limbile slavonă[1354], rusă[1355] şi, recent, română[1356], care au făcut-o atât de populară.

După apariţia *Filocaliei,* Nicodim Aghioritul, la cererea prietenului său Atanasie al Părosului a reluat proiectul lui Dositei al Ierusalimului şi a fost foarte aproape de realizarea sa. A adunat în trei volume toate scrierile dascălului isihast şi a redactat o introducere cu conţinut mai ales retoric, dar care ne informează asupra

---

C. Oikonomos, într-o broşură independentă (Atena, 1851).

1354 De Paisie Velicicovski (1722-1794), monah atonit de origine rusă, ajuns stareţ al Mănăstirii Neamţ din Moldova şi propovăduitor al rugăciunii lui Iisus în Ţările Române. Am avut în mână ediţia a patra a Filocaliei lui Paisie (Moscova, 1840; patru părţi, două volume). Nu include textele lui Palama publicate în ediţia grecească. Cu toate acestea, ştim că Paisie a tradus în slavonă toate operele dascălului isihast aflate în Filocalia lui Nicodim, adăugând chiar Discursul către Ioan şi Teodor; folosind textele tipărite, el a recurs şi la manuscrise: Cuvântul către Xeni comportă într-adevăr în traducerea sa subtitrările omise de Nicodim. Traducerea lui Paisie a rămas în manuscris (a se vedea N. POPOV, Rukopisi mos- kovskoj SinodaVnoj patriarsej biblioteki. Vypusk II: Simonovskoe Sobranie, Moscova, s. d., pp. 73-74, 88, 91).

1355 Celebra Dobrotoljubie a lui Teofan Zăvorâtul (ed.3-a, Moscova, 1895, voi. 5); cf. CYPRIEN Kern, Les traductions russes des textes patristiques, Chevetogne, 1957, pp. 32-33, care dă referinţe despre alte traduceri ruseşti din scrierile lui Palama. Teofan a exclus din culegerea sa textele pur teologice ale lui Palama.

1356I ’Eglise Orthodoxe de Roumanie », L’avènement philocalique dans l’Orthodoxie roumaine“, în revista Istina, 1958, n° 3, pp. 295-328. [* Lucrarea de faţă a fost scrisă în 1959. Intre timp, au apărut toate cele 12 volume ale Filocaliei româneşti, voi. VIII cuprinzând un studiu al Pr. Stăniloae despre istoria isihas- mului în ortodoxia românească, cu câteva texte filocalice ale unor călugări români, Sfântului Grigorie Palama fiindu-i dedicat vol.VII (n. tr.).]

izvoarelor de care dispunea[1357]: manuscrise de la Lavra, de la Vatopedu, de la mănăstirea Sf. Anastasia de lângă Salonic (*Jerosol S. Crucis* 22? a se vedea *infra* p. urm.), un manuscris al colegiului grecesc din Chania, Creta (pentru scrierile teologice şi scrisorile lui Grigorie), un volum de la Simonopetra, cuprinzând omiliile, operele morale şi *Contra lui Gregoras* IV, şi în sfârşit un manuscris de la colegiul grecesc din Salonic care cuprindea *Triadele* împotriva lui Varlaam (*Athen.* 2092?) [1358]. Nicodim s-a îngrijit să se recopieze manuscrisele; volumul de la Simonopetra l-a trimis ca atare editorului din Viena. Capitala austriacă dispunea de o tipografie grecească, unde se publicau scrierile patriotului grec Rhigas, care pregătea o revoluţie împotriva turcilor, având aliată armata franceză din Italia comandată de Bonaparte. Guvernul austriac, devenit campionul integrităţii Imperiului Otoman, a închis tipografia şi a confiscat manuscrisele găsite la faţa locului. Câţiva greci au izbutit să regăsească şi să răscumpere o parte din cărţi, printre care un volum din operele lui Palama, restituit Lavrei.[1359] La Universitatea din Illinois, SUA, se află azi câteva file manuscrise greceşti (nr. 882 C 685) care ar putea fi rămase din lucrarea lui

Nicodim: ele au două secţiuni dintr-un manuscris vechi, legate cu un ansamblu disparat, una cuprinzând *Epistola din Asia* a lui Palama, cealaltă, darea de seamă a

---

1357 Această introducere este publicată în revista 'Εκκλησιαστική 'Αλήθεια, IV, Constantinopol, 1883, nr. 7, pp. 93-101.

1358 îbid., p. 100.

1359 S. Oikonomos, Παλαμά όμιλίαι, Atena, 1861, p. la, note 1; Sofronie Eustratiadis, Νικόδημος ό Αγιορείτης, în Μακεδονικά, 1,1940, pp. 40-43. Manuscrisul revenit la Lavra este după cât se pare cel care poartă cota Ω 95 (nr. 1907 în catalogul lui Eustratiadis).

lui Phacrases; cele două sunt precedate de mai multe foi de hârtie „modernă” cu o introducere, numerotate de la 1231 la 1264 şi de la 1465 la 1495; ansamblul a fost pregătit pentru editare şi e precedat de un titlu ce anunţă opera integrală a lui Grigorie.[1360]

Omiliarul lui Grigorie s-a publicat la mijlocul sec. al XIX-lea, sub patronajul patriarhului Ierusalimului Chirii al II-lea, după un foarte frumos manuscris copiat la mănăstirea Sfânta Anastasia din Tesalonic în 1563, aparţinând metocului Sf. Mormânt de la Constantinopol. În 1856 a fost dus la Ierusalim şi azi face parte din fondul *Aghion Stavru* al Bibliotecii Patriarhiei (nr. 22) [1361]. Din păcate, volumul cuprindea doar 41 de omilii, la care se adăugau *Elogiile* aduse lui Palama de patriarhii Filotei şi Nil şi un extras din Tomosul sinodal de la 1368 despre canonizarea lui Grigorie. Tot acest ansamblu a fost publicat[1362] şi reprodus, cu excepţia extrasului din Tomos, în *Patrologia greaca*, în voi. CU; ultimele două omilii reproduse de Migne provin din ediţia Matthaei.

1360 Descrierea manuscrisului ne este dată de C.G. Lowe, „A byzantine manuscript of the University of Illinois“, în Speculum, IV, 1929, pp. 324-328. Din păcate, autorul nu ne dă data filelor „vechi“, nici a scriiturii greceşti „moderne“.

1361 Manuscrisul a fost trimis chiar el la tipograf; conţine încă prefaţa manus- crisă, pe hârtie modernă, şi notele editorilor din sec. al XΓX-lea; cf. descrierea lui A. Papadopoulos-Kerameus, Ίεροσολυμιτική βιβλιοθήκη, ΠΙ, pp. 50-52.

1362 Τού έν άγίοις πατρός ημών Γρηγορίου Θεσσαλονίκης τού Παλαμά, όμιλίαι τεσσαράκοντα καί μια, ών προηγούνται δύο εγκωμιαστικοί λόγοι φιλόθεου καί Νείλου, πατριάρχων Κωνσταντινουπόλεως, νύν τό πρώτον έκδιδόμεναι, μετά προλεγομενών. Έν Ίεροσολύμοις, αωνζ' (1857) Omilia 8 din această colecţie (PG, CLI, 93-104) este reprodusă în C. Simonides, Ορθοδόξων Ελλήνων θεολογίκαιγραφαί τέσσαρες, Londra, 1858, ρρ. 77-84.

Câţiva ani mai târziu, restul omiliilor, precum şi *Cuvântul către Ioan şi Teodor* şi cele patru *Rugăciuni* au fost publicate de către medicul grec Sophocle K. Oikonomos, cu o introducere şi cu note foarte documentate.[1363] Manuscrisul care a stat la baza acestei ediţii aparţinea pe atunci colegiului grecesc din Tesalonic şi se află astăzi în biblioteca mănăstirii ruseşti Sf. Pantelimon de la Athos, sub nr. 215(*Athon*. 5722) [1364]. Este un volum din sec. al XV-lea, scris cu multă grijă, paralel cu *Paris*. *gr*. 1239. Ediţia este concepută ca o completare a celei de la Ierusalim, a cărei numerotare o continuă, începând cu omilia 42. S. Oikonomos a avut dreptate să prezinte astfel omiliarul dascălului isihast în măsura în care cele două ediţii – cea de la Ierusalim şi ediţia sa – urmează ordinea omiliilor aflate în colecţiile manuscrise. Lucrarea lui Matthaei este aşadar acoperită integral de cele două ediţii posterioare. Omiliile 42 şi 43 din Patrologia reprodusă de Matthaei corespund astfel nr. 46 şi 49 de la Oikonomos. Acesta din urmă indică principalele variante ale ediţiei sale în comparaţie cu cea a lui Matthaei, precum şi alte variante, pentru omiliile 52 şi 53, dintr-un manuscris de la Lavra pe care nu-l descrie, dar care pare identic cu cel care avea să servească la ediţia lui Nicodim.

Ediţiile mai recente ale textelor palamite au un caracter fragmentar. Astfel, în acele *Justificări* (*Opravdanija*) care însoţesc ediţia postumă a *Istoriei Athosului*, le, 2, de episcopul Porfirie Uspenski (Sankt-Petersburg, 1892), se găsesc, printre alte texte legate de controversa teologică din sec. al XIV-lea, câteva pagini din

1363 Τού έν άγίοις πατρός ήμών Γρηγορίου αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τού Παλαμά όμιλίαικβ'..., Αθήνησι, ,αωξα' (1861).

1364 S. Oikonomos, op. cit., p. i|3’ - l6’; S. Lambros, Catalog, II, 337.

Palama: *Tomosul aghioritic* (nr. 26, pp. 683 – 688), câteva scurte extrase din *Triade* (nr. 27 – 28, pp. 688 – 691), primele două *Scrisori către Akindin* (nr. 33 – 34, pp. 710 – 713), tratate *Contra lui Gregoras* (nr. 41 – 43, pp. 737 – 741) şi extrase mai lungi din *Capita fizica* (nr. 47, pp. 797 – 806). Toate aceste texte provin de la Lavra 1945, datând din 1708, şi prezintă interes în măsura în care reflectă o tradiţie manuscrisă diferită de cea pe care o redă *Filocalia*. Să semnalăm, pe de altă parte, că epistola *către Ioan şi Teodor* şi omiliile 49 şi 50 au fost publicate în Rusia, independent, pare-se, de ediţia lui Oikonomos, de către Arsenie Ivascenko[1365].

Restul textelor publicate ale lui Palama trebuie căutate în diferite reviste, dintre care unele foarte greu accesibile: o *Epistolă către un anonim*, scrisă în captivitate[1366], *Epistolă către Biserica sa*[1367], *A doua scrisoare către Akindin şi Prima scrisoare către Varlaam*[1368][1369], *A treia scrisoare către Akindinşi Prima scrisoare către acelaşi*[1370].

Nu mai e nevoie să spunem cât de bine-venită ar fi o ediţie sistematică şi completă a operelor marelui teolog

---

1365 Novgorod, 1895. Această ediţie, semnalată de Jugie (Theol. Dogm., I, 440, 442), ne-a fost inaccesibilă.

1366 Anonimul nu este David Dishypatos, cum afirmă editorul M. Treu, „Επιστολή Γρηγορίου τού Παλαμά προς Δαυίδ μοναχόν τον Δισύπατον", în Δέλτιον τής Ιστορικής και εθνικής έταιρείας, III, 1890, pp. 229-234 (cf. infra, ρρ. 377-378).

1367 Ed. K. I. Δ [υοβουνιώτης] în Νέος Έλληνομνήμων, XVI (1922), PP. 7-21.

1368 Ed. G. Papamihail, în Εκκλησιαστικός Φάρος, Alexandria, XII (1913), ρρ. 377-381; XIII (1914), ρρ. 42-52, 245-255, 464-476.

1369 Ed. J. Meyendorff, în Theologia, Atena, XXIV, 1953, ρρ. 557-582.

1370 Ed. J. Meyendorff, în Theologia, Atena, XXVI, 1955, pp. 77-90.

bizantin. Ea se află în prezent în curs de pregătire, sub îndrumarea profesorului Hristou din Tesalonic, cu prilejul aniversării morţii lui Palama în 1959. Până o vom putea avea la dispoziţie, va trebui, pentru a cunoaşte gândirea lui Palama, să ne referim în permanenţă la manuscrise. Pentru a facilita aceasta, vom prezenta în capitolele următoare o analiză sistematică a operei Sfântului Grigorie, indicând în fiecare caz ansamblul manuscriselor unde se află scrierea examinată. Vom putea completa astfel lista care a fost succesiv stabilită de diferiţi autori, fără a reproduce din nou titlurile greceşti ale lucrărilor, acestea fiind majoritatea uşor accesibile în Patrologia greacă.

O primă listă, deja destul de completă, a operelor dascălului isihast, este dată de Montfaucon în descrierea sa amănunţită a seriei *Coisliniani* (nr. 97 – 100) [1371], o alta de către Fabricius[1372]. Pe această bază au fost stabilite listele lui Erhardt[1373], G. Papamihail[1374] şi, de asemenea, cea aproape completă a lui M. Jugie[1375].

Opera scrisă a lui Palama se poate împărţi în trei secţiuni:

1° operele de teologie sau de apologetică personală, care au când formă de tratate, când de epistole;

2° operele de spiritualitate, printre care vom număra şi *Viaţa Sfântului Petru*, şi rugăciunile;

3° omiliile.

1371 Bibliotheca Coisliniana, Paris, 1715, pp. 150-173 (= PG, CL, 799-838).

1372 Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca, XI (= PG, CL, 771-786).

1373 V. KRUMBACHER, Geschichte der byz. Litteratur, 2 Aufl., pp. 104-105.

1374 Ὁ ἅγιος Γρηγόριος, pp. 158 sq., 234 sq.

1375 Theologia dogmatica, I, Paris, 1926, pp. 437-442; Palamas (Grégoire) în Dict. de théol Cath, XI, 2, col. 1742-1750.

Această din urmă secţiune comportă cel puţin două piese care sunt adevărate tratate şi care nu au forma omiliei de ţip pastoral; le vom menţine totuşi la secţiunea omiliilor pentru a nu întrerupe tradiţia manuscriselor şi ediţiilor. Ca orice clasificare, şi cea propusă de noi comportă o parte de arbitrar: spiritualitatea, teologia şi pastorala sunt într-adevăr de nedespărţit în opera lui Palama şi se regăsesc în ansamblul scrierilor sale. Operele sale de spiritualitate, de exemplu, nu pot fi separate de operele sale teologice decât în măsura în care nu comportă polemică, dar şi aici, ca şi în alte părţi, regăsim elementele doctrinare esenţiale ale sistemului palamit. Cât despre operele polemice, un teolog al trăirii mistice ca Palama nu le putea redacta fără a se referi în mod constant la viaţa duhovnicească a monahilor răsăriteni pe care Varlaam şi adepţii săi voiau s-o denigreze.

IL

Scrierile de teologie

ŞI DE APOLOGETICĂ PERSONALĂ 1) PRIMUL TRATAT APODICTIC

Titlul COMPLET: Primul tratat apodictic, unde se demonstrează că Sfântul Duh nu purcede de la Fiul, ci numai de la Tatăl (PG, CL, 833).[1376]

INC.: Πάλιν ο δεινός...

des.: ... εις τούς αιώνας των αιώνων, αμήν.

TEXT PUBLICAT: Constantinopol, 1627 (cf. *supra*, p. 335); această ediţie este mai rară în Occident decât manuscrisele care conţin *Tratatele apodictice*.

MANUSCRISE:

Dion. 200 (*Athon*. 3734), II. 41 – 68 v, s. XIV.

1376 Redăm traducerea integrală a titlului fiecărei opere a lui Palama, indicând între paranteze referinţa la descrierea lui Montfaucon, care a transcris scrupulos titlurile greceşti.

Dion. 138 (*Athon*. 3672), s. XIV.
Paris. *gr*. 1247, II. 244 – 28 lv, s. XIV-XV.
Vat. *gr*. 790, II. 278 – 310, s. XIV-XV.
Vat. *gr*. 1097, II. 4 – 36, s. XIV-XV.
Coist. 100, II. 13 – 33 v, s. XV.
Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 6 – 21, s. XV.
Matrit. *gr*. 4802 (Iriarte, 77), II. 1 – 34, s. XV, *initio mutilas*.
Berol. *gr*. 300, II. 38 v sq., s. XV.
Lavra 1483 (K 196), II. 249 – 264 v, s. XV.
Lavra 1626 (A 135), II. 536 – 553, s. XV.
Dion. 192 (Athon. 3726), II. 2 – 33 v, s. XV.
Vat. *gr*. 1111, II. 53 – 64 v, s. XV, *mutilus*.
Sinaât. *gr*. 1671, II. 1 – 49 v, s. XV.
Mutinensis gr. 32 (III. A. 18), II. 1 sq., s. XV.
Paris. *gr*. 1284, II. 200 – 226, s. XVI.
Ivir. 386 (Athon. 4506), II. 7 – 3Γ, s. XVI.
Dion. 249 (Athon. 3783), s. XVII.
Mosq. *syn*. 249, II. 4 – 17, s. XVI.
Marc. *gr*., apendice, el. II, 54, s. XVI.
Bodl. *canon*. 52, datat 3 iulie 1600, II. 155 sq.
Athen. *gr*. 2092, II. l-19, s. XVI.
Athen. *gr*. 449, s. XVII.
DATA ALCĂTUIRII: cca. 1336.

2) AL DOILEA TRATAT APODICTIC

Titlul complet: Al doilea tratat apodictic despre purcederea Sfântului Duh, dovedind că nu provine de la Fiul, şi împotriva citatelor din Sfânta Scriptură propuse astăzi de latini pentru a se apăra (PG, CL, 833).

INC.: Ών μέν ούν έδει...

des.: ... τούς ακατάληκτους αιώνας των αιώνων, αμήν.

TEXT PUBLICAT: Constantinopol, 1627.

MANUSCRISE:

Dion. 200 (Athon. 3734), II. 68 v-108, s. XIV. *Dion*. 138 (Athon. 3672), s. XIV.

Vat. gr. 790, II. 310 v-352 v, s. XIV-XV.

Vat. gr. 1097, II. 36 v-79, s. XIV-XV.

Coist. 100, II. 33 v-63 v, s. XV.

Bald. Laud. gr. 87, II. 21 – 43, s. XV.

Matrit. gr. 4802 (Iriarte, 77), II. 34 – 82, s. XV. *Lavra* 1483 (K 196), II. 264 v-286, s. XV. *Lavra* 1626 (A 135), II. 553 – 587, s. XV. *Sinait. gr*. 1671, II. 49 v-118 v, s. XV.

Mutin. gr. 32 (III. A. 18). s. XV.

Ivir. 386 (*Athon*. 4506), II. 3 lv-68, s. XVI. *Dion*. 249 (*Athon*. 3783), s. XVII.

Mosq. syn. 247, II. 17 – 36, s. XVI.

Thess. gymn. gr. 23, s. XVIII.

Paris, gr. 1284, II. 226 – 261, s. XVI.

Paris, gr. 1327, II. 234 v-238 v, s. XVI (extrase). *Bodl. Canon*. 52 (datat 3 – 7 – 1600).

Athen. gr. 2092, II. 19 – 47, s. XVI.

Athen. gr. 449, s. XVII.

DATA ALCĂTUIRH: CCa 1336.

Cele două *Tratate apodictice* se numără printre primele eseuri teologice ale Sfântului Grigorie. Ele au fost scrise în sihăstria de la Sf. Sava, lângă Lavra, şi au slujit drept pretext în prima dispută cu Varlaam. Le găsim menţionate într-adevăr în schimbul de corespondenţă din acea perioadă al protagoniştilor. Palama vorbeşte el însuşi despre acestea în prima sa *Scrisoare către Akindin* (§ 4), care datează din vara anului 1337 şi menţionează că, abia terminate, au fost duse la Tesalonic de către prietenul său Iosif (Kalothetis?). El se plânge că nu a avut timp pentru o ultimă corectură (§ 14). Această primă *Scrisoare către Akindin* comportă pe de altă parte lungi citate din primul

Tratat, destinate a dovedi că Palama respinsese dinainte punctul de vedere al lui Varlaam cu privire la purcedere.[1377] În cea de-a doua *Scrisoare* scrisă aceluiaşi destinatar, face din nou referire la *Tratatele* sale *apodictice*\ Varlaam contestă într-adevăr, posibilitatea de „a demonstra” cele dumnezeieşti, iar Akindin, în răspunsul său către Palama[1378], îşi manifestă acordul cel puţin parţial cu Calabrezul.

Data alcătuirii *Tratatelor* poate fi aşadar stabilită cu claritate şi ne putem întreba de ce oare Filotei, de obicei foarte precis la cronologie, a făcut greşeala de a le plasa după 1355, la un moment în care Palama, întors din captivitatea sa din Asia Mică, se interesase de tratativele de unire întreprinse de Ioan al V-lea[1379]. Şi totuşi, patriarhul cunoştea bine scrisorile lui Grigorie către Akindin.[1380] Este posibil ca în jurul anului 1355, dascălul isihast să fi realizat o mai mare circulaţie *Tratatelor* sale, făcându-le să ajungă la Constantinopol cu prilejul negocierilor unioniste.

Textul primului *Tratat apodictic,* împărţit în manuscrise de 42 paragrafe precedate de o introducere şi urmate de o scurtă recapitulare, pare a lua deja în considerare tratatele antilatine ale filosofului calabrez Varlaam, ceea ce ar explica citatele extinse din acest tratat care se regăsesc în prima *Scrisoare către Akindin,* în care marele isihast îl atacă direct pe Varlaam. Palama caută să

1377 A se vedea scrisoarea în editarea noastră în θεολογία, 1955,1, pp. 78-85.

1378 Ambros. gr. 290, ff. 75v-76v.

1379 Encomion, col. 627C; urmându-i lui Filotei, şi M. Jugie {Palamas, col. 1743), şi D. STĂNILOAE {op. cit., p. 235) raportează Tratatele la această epocă tardivă.

1380 Encomion, col. 584 BD.

arate pe de o parte că argumentul latin, ratificat de către Sinodul de la Lyon, potrivit căruia Tatăl şi Fiul nu sunt „două principii” ale Duhului, ci unul singur, în virtutea deofiinţimii ipostasurilor, nu ajută nicidecum la soluţionarea problemei care desparte cele două Biserici: într-adevăr, tradiţia Părinţilor greci nu cunoaşte un astfel de principiu impersonal; doar ipostasul Tatălui este „principiul Dumnezeirii”. Apărând această concepţie personalistă a lui Dumnezeu care constituie punctul esenţial al opoziţiei greceşti faţă de *Filioque*, Palama propune un alt teren de apropiere, cel pe care-l dezvoltase deja cu cincizeci de ani în urmă patriarhul Constantinopolului, Grigorie

Cipriotul (1283 – 1289): „purcederea Duhului de la Fiul” trebuie înţeleasă ca o purcedere a energiei dumnezeieşti a Tatălui prin Fiul, o manifestare veşnică a vieţii lui Dumnezeu şi nu ca o purcedere a ipostasului însuşi al Duhului.

Al doilea *Tratat* constituie o amplă respingere a exegezei latine a pasajelor scripturistice şi patristice invocate în mod tradiţional în favoarea adaosului *Filioque*. Aceste texte, care vorbesc toate despre trimiterea Duhului de către Fiul, sunt interpretate de Palama ca desemnând harul Noului Legământ şi nu existenţa însăşi a celui de-al treilea ipostas dumnezeiesc. Ca şi în scrierea următoare, cu care acest tratat coincide uneori chiar cuvânt cu cuvânt, Palama are în vedere mai ales argumentele patriarhului „latinofron” Ioan Beccos.

3) CONTRA LUI BECCOS

Titlul complet: Titluri destinate să înlocuiască (άντεηιγραφαί) cele pe care Beccos, pentru a-i apăra pe latini, le-a aplicat citatelor scripturistice adunate de el; aceste titluri noi arată că titlurile lui Beccos sunt

nelegiuite şi contrarii spuselor sfinţilor din culegerea lui (PG, CL, 833).

INC.: Χρήσεις διάφοροί...

DES.: περί τό δυσσεβείν.

TEXT PUBLICAT: P. Arcudius, *Opuscula aurea theologica*, Romae, 1630, pp. 4 – 64. Această ediţie, reprodusă în Migne (*PG*, CLXI, 243288), însoţeşte textul lui Beccos şi al lui Palama cu refutaţiile cardinalului Visarion, cu două traduceri latine, una a lui Arcudius, cealaltă a lui Visarion însuşi.

MANUSCRISE: Ne vom mărgini să redăm aici lista manuscriselor cele mai vechi cuprinzând *Contra lui Beccos*, copiile ulterioare (XVT-XVIII6) fiind nenumărate şi neprezentând interes pentru o eventuală reeditare critică.

Dion. 138 (*Athon*. 3672), s. XIV.

Dion. 194 (*Athon*. 3728), II. 97 – 102 v, s. XIV.

Xerop. 191 (*Athon*. 2524), II. 50 v-66, s. XIV.

Vat. *gr*. 1097, II. 79 v-86, s. XIV-XV.

Coist. 100, II. 64 – 68 v, s. XV.

Paris. *gr*. 1270, II. 127 – 138 v, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 43 – 46 v, s. XV.

Matrit. *gr*. 77, II. 82 – 89, s. XV.

Lama 1483 (K 196), II. 286 – 289, s. XV.

Dion. 192 (*Athon*. 3726), II. 33 v-40, s. XV.

Sinait. *gr*. 1671, II. 119 – 129, s. XV. (în titlu, τού Βέκκου, înlocuit de Λατίνόφρονος)

Mutin. *gr*. 32 (III. A. 18), II. 101 – 107, s. XV.

«DATA: cca. 1336 (?).

Patriarhul Ioan Beccos (1275 – 1282) fusese aşezat pe tronul de la Constantinopol de către Mihail al VIII-lea Paleologul pentru a determina Biserica din Răsărit să accepte Unirea Bisericilor proclamată la 6 iulie 1274 la Lyon. Depus după moartea împăratului, Beccos a continuat

să-şi apere poziţia şi să redacteze scrieri favorabile Unirii. A fost fără îndoială cel mai bun teolog „latinofron” din Bizanţ şi prin urmare cel mai primejdios adversar pentru ortodocşi. Scrierea pe care o respinge Palama constă într-un florilegiu patristic (pentru bizantini, operele Sfinţilor Părinţi făceau şi ele parte din „Scripturi” γραφαί) în care diferite grupe de texte erau însoţite de „inscripţii” sau titluri (έταγραφαί) care le confereau un sens favorabil doctrinei latine despre *Filioque*. Deja publicat de Arcudius, florilegiul a fost inclus şi în ediţia operelor lui Beccos pregătită de cardinalul Hergenrother pentru *Patrologia* lui Migne. Έπιγραφαι se regăsesc deci de două ori: odată cu *Florilegiul*, în ediţia lui Hergenrother (*PG*, CXLI, 613 – 724), şi o altă dată printre operele lui Visarion şi cu Αντεπιγραφαί lui Palama (CLXI, 243 – 288).

Contra lui Beccos al lui Palama nu oferă nicio indicaţie cu privire la data alcătuirii sale. Noi îl aşezăm însă imediat după *Tratatele apodictice*: într-adevăr, există probabilitatea ca dascălul isihast să-l fi redactat cu acelaşi prilej ca pe acestea din urmă şi înainte de controversele sale cu Varlaam şi Akindin la care nu face nicio referire. Nu putem exclude totuşi ipoteza unei alcătuiri tardive: Filotei, când semnala publicarea după 1355, a doua tratate antilatine (*Encomion*, col. 627 C) să fi avut în vedere *Contra lui Beccos*)

Prea puţin caracteristic pentru Palama şi preluând argumentele antilatine obişnuite, acest scurt tratat a fost totuşi foarte faimos. Concizia sa, renumele autorului, ca şi cel al lui Beccos, au făcut din el una din piesele cele mai frecvent întâlnite în nenumăratele culegeri antilatine din sec. XIV-XVI; unele pasaje reproduc textual cel de-al doilea *Tratat apodictic* (de ex.: col. 281 B = *UApodict.*, I *Coist.* 100, fol. 57).

4) PRIMA SCRISOARE CĂTRE AKINDIN

Titlul COMPLET: Despre latinii care, spunând ca Duhul purcede şi de la Fiul, nu pot ocoli greşeala de a introduce două principii ale unicului Duh şi despre raţionamente teologice care e mai bine să fie numite apodictice decât dialectice. Adresată lui Akindin, pe vremea când încă se mai număra printre cei credincioşi şi printre prieteni (PG, CL, 834).

Inc.: Σύ μέν ήμάς ίσως…

des.: … επίκουρος καί έπήκοος εϊη.

TEXT critic PUBLICAT: J. Meyendorff, *Uorigine de la controverse palamite*, în *θεολογία*, XXVI, 1955, 1, pp. 77 – 90. La lista manuscriselor indicate în prefaţa ediţiei (*ibid*., XXV, 1954, IV, p. 613), se poate adăuga *Bodl*. *Canon*. *gr*. 52, II. 284 – 298 (anno 1600).

DATA: Vara anului 1337 (a se vedea *supra*, p. 67).

Această scrisoare constituie primul document scris din ceea ce numim „controversa isihastă”. După ce a primit scrierile antilatine ale lui Varlaam, Palama, retras la Sf. Sava, în apropiere de Lavra, îi scrie fostului său ucenic Akindin, care se afla la Tesalonic, pentru a-şi exprima dezacordul cu Varlaam asupra a două puncte: felul în care calabrezul tratează chestiunea *Filioque* şi, îndeosebi, relativismul său nominalist.

Asupra primului punct, reia pasaje întregi din *Tratatele* sale *apodictice*; asupra celui de-al doilea, îşi schiţează concepţia asupra cunoaşterii lui Dumnezeu, întemeiată pe iluminarea minţii omeneşti prin har.

Akindin, aşa cum îi ceruse Palama, îi transmite lui Varlaam textul scrisorii, iar filosoful îi răspunde direct sihastrului de la Sf. Sava printr-o lungă epistolă doctrinară, în care, nu fără ironie la adresa teoriei palamite a iluminării, înfăţişează posibilităţile şi limitele minţii

omeneşti, potrivit concepţiei umaniştilor.[1381]

5) A DOUA SCRISOARE CĂTRE AKINDIN

Titlul COMPLET: *Scrisoare către acelaşi Akindin cu privire la rătăcirea docinnarăalui Varlaam* (Προς τον αυτόν Ακίνδυνον επιστολή περί τής τού Βαρλαάμ εν τοίς δόγμασι διαφοράς; titlu omis de Montfaucon).

INC.: Ὁ μεν τής ἑαυτοῦ...

des.: ... κατ ἐκείνους φωτισμών.

text publicat: G. Papamihail, în Εκκλησιαστικός Φάρος, XII, 1913, pp. 377 – 381, doar după *Chalc. Theol sch.* 138 (greşeli de lectură destul de numeroase).

MANUSCRISE:

Coist. 100, II. 75 v-77, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, II. 51 – 52, s. XV.

Matrit. gr. 4802 (Iriarte, 77), II. 100 – 103, s. XV. *Lavra* 1626 (A 135), II. 578 – 579, s. XV.

Ivir. 386 (Athon. 4506), II. 145 v-149, s. XVI.

Mosq. syn. 249, II. 43 – 44.

Metoch. S. Crucis 421, II. 9 – 10, s. XVII.

Athen. gr. 2092, II. 59 – 60, s. XVII.

Lavra 1945 (Q 133), II. 13 – 14, *anno* 1708.

DATA: Sfârşitul anului 1337 – începutul anului 1338.

Răspunsul lui Varlaam i-a fost adus lui Palama de Nil Tesaloniceanul; departe de a se mulţumi cu aceasta, dascălul isihast îi răspunde la rândul său prin amplul tratat adresat direct calabrezului (nr. 6). Scrisoarea de faţă nu este decât un bilet însoţitor, dar şi un răspuns către Akindin, care şi el îi scrisese pentru a-l îndemna la

---

1381 Ed. Schiro în Archivio storico per la Calabria e la Lucania, 1935, fase. I, pp. 64-77; fase. I—II, pp. 80-98; 1936, fase. III-IV, pp. 302-324 (cu traducere italiană, uneori inexactă); a doua ediţie, de acelaşi autor (fără traducere), în Barlaam Calabro epistole greche, Palermo, 1954, pp. 229-266.

moderaţie şi pentru a se solidariza, măcar parţial, cu Varlaam (*Ambros. gr.* 290, II. 75 v-76 v). Palama refuză orice compromis, fiind vorba de Adevăr, şi promite să redacteze un al doilea tratat împotriva lui Varlaam (n° 7).

6) PRIMA SCRISOARE CĂTRE VARLAAM

Titlul COMPLET: Filosofului Varlaam, care nu s-a apărat bine cu privire la cele două principii de care vorbea, sau împotriva punctului de vedere elenic (PG, CL, 834).

INC.: Ώ θρέμμα τής άνωτάτω...

DES.: ... έν άγίω *φιλ*ήματι.

TEXT publicat: G. Papamihail, în Εκκλησιαστικός φάρος, XIII, 1914, pp. 42 – 52, 245 – 255, 464476, tot după *Chalc. Theo. sch.* 138 (numeroase greşeli de lectură).

MANUSCRISE:

Coist. 100, II. 77 – 90, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, II. 52 – 62 v, s. XV.

Matrit. gr. 4802 (Iriarte, 77), II. 102 v-123, s. XV.

Lavra 1626 (A 135), II. 579 – 587, s. XV.

Iber. 386 (Athon. 4506), II. 149 – 169 v, s. XVI.

Mosq. syn. 249, II. 44 – 52, s. XVI.

Metoch. S. Cruciş 421, II. 10 – 20, s. XVII.

Athen. gr. 2092, II. 60 – 73, s. XVII.

Lama 1945 (Q 133), II. 14 – 25, anno 1708.

DATA: Sfârşitul anului 1337 – începutul lui 1338.

Această scrisoare, care constituie un adevărat tratat teologic, nu face decât să dezvolte temele primei *Scrisori* către Akindin, stăruind în mod deosebit asupra doctrinei cunoaşterii lui Dumnezeu. Aici apare pentru prima oară opoziţia fundamentală dintre Palama şi adversarii săi în interpretarea lui Dionisie la care ambele părţi se vor referi în mod constant. În timp ce în scrisoarea către Akindin Palama îşi menaja adversarul, aici nu ezită să-l atace făţiş, reproşându-i mai ales admiraţia pentru filosofii

Antichităţii, sursă a erorilor sale. Ştie deja că filosoful calabrez îşi începuse atacurile împotriva monahilor: poate că începuse şi redactarea primei sale *Triade* (nr. 8 – 10), în care se regăsesc aceleaşi idei şi aceleaşi expresii ca şi în scrisoarea aceasta, dar nu se referă încă la problema spiritualităţii isihaste; îşi încheie scrisoarea exprimându-şi speranţa de a-şi regăsi în curând unitatea de opinii cu Varlaam. Acesta din urmă îi răspunde însă cu şi mai multă violenţă.[1382]

7) A DOUA SCRISOARE CĂTRE VARLAAM

Titlul COMPLET: Către acelaşi Varlaam, scriind că nu există demonstraţie despre nimic din cele dumnezeieşti, dovadă că există, că este propriu-zis o demonstraţie, că demonstraţia construită după Aristotel este inconsistentă, iar ceea ce o depăşeşte este inutil (PG, CL, 834).

INC.: Τό μέν τής δυαρχίας...

des.: ... Kai to u7 iQ auTTiv.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist 100, II. 90 – 103, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, II. 62 v-71, s. XV.

Matrit. gr. 4802 (Iriarte, 77), II. 123 – 145, s. XV.

Taur. gr. 316, c. II, 18, II. 205 – 238, s. XVI.

Iber. 386 (Athon. 4506), II. 219 v-244, s. XVI.

Metoch. S. Crucis 421, II. 20 – 30, s. XVII.

Athen. gr. 2092, II. 73 – 83, s. XVII.

Lama 1945 (Q 133), II. 24 v-35 v, anno 1708.

DATA: începutul lui 1338.

Această a doua scrisoare către Varlaam – care este tot un adevărat tratat teologic – a fost anunţată de Palama lui Akindin. Dascălul isihast nu a avut timp, în prima sa

---

1382 Ed. G. SCHIRO, Barlaam Calabro epistole greche, pp. 279-314.

scrisoare, să spună tot ce gândea despre ideile calabrezului; el reia problema esenţială – cea a cunoaşterii lui Dumnezeu – lăsând de o parte problema *Filioque*. Critica sa la adresa lui Varlaam se întemeiază tot pe prima scrisoare a calabrezului, căci nu o cunoaşte încă pe a doua, dar către sfârşitul tratatului aflăm că dascălul isihast este în deplină cunoştinţă de cauză privind atacurile lui Varlaam împotriva isihaştilor tesaloniceni şi călătoria pe care turbulentul filosof o făcuse deja la Constantinopol pentru a iniţia o procedură bisericească împotriva monahilor.

Numeroase pasaje provin aproape cuvânt cu cuvânt din prima Triadă, pe care Grigorie o redactează în acelaşi moment, la cererea prietenilor săi din Tesalonic.

PRIMA TRIADĂ PENTRU APĂRAREA SFINŢILOR ISIHAŞTI

8) PRIMUL TRATAT

Titlul COMPLET: Primul tratat din prima serie pentru apărarea sfinţilor isihaşti. Definiţia normelor şi limitelor potrivit cărora este util să te consacri studiilor (PG, CL, 835).

INC.: Αδελφέ, καλόν έσττ...

DES.: ... τής άνονήτου σχολής.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. Meyendorff în *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, fasc. 29, Louvain, 1959, pp. 1 – 69.

DATA: Primăvara anului 1338.

Acest tratat, ca şi cele două următoare, este precedat de o *întrebare* în care un monah se adresează „Părintelui” Grigorie şi îi cere să-i aducă argumente împotriva „anumitor persoane” care-i acuză pe monahi de ignoranţă şi neagă posibilitatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu altfel decât prin filosofie. Este vorba evident de Varlaam, dar nu

este numit nicăieri în prima *Triadă*: monahii vor încă să-l menajeze pe filosof. Palama a venit la Tesalonic pentru a-l întâlni şi a încerca să-l convingă; în cursul întrevederii, calabrezul a înfăţişat unele din scrierile sale împotriva monahilor. Palama ştie aşadar foarte bine cui se adresează şi *întrebarea* care precede tratatul pare a nu fi decât o figură de stil.

Cu o elocinţă plină de elan, dar mereu firească, dascălul isihast atacă aici chiar temeiurile umanismului nominalist al lui Varlaam: nu numai că filosofia profană nu este singura cale către Dumnezeu, dar nici măcar nu poate conduce la El. Dumnezeu. Se revelează în Hristos şi orice filosofie este judecată în raport cu această Revelaţie. E adevărat că există o cale „naturală" către o cunoaştere limitată a lui Dumnezeu, dar Socrate, Platon şi Aristotel s-au îndepărtat de ea.

9) AL DOILEA TRATAT

Titlul COMPLET: Tratatul al doilea din prima serie pentru apărarea sfinţilor isihaşti, arătând că aceia care au ales să-şi concentreze atenţia asupra lor înşişi în linişte nu greşesc când încearcă să-şi păstreze mintea înăuntrul trupului (PG, CL, 835).

Inc.: Αδελφέ, ούκ ακούεις...

DES.: ... τον νοϋν προτρέπονται.

TEXT PUBLICAT: Φιλοκαλία των ιερών νηπτικών, Veneţia, 1782, pp. 955 – 961 (*PG*, CL, 1101 – 1118); Atena, 1893, ρρ. 300 – 305. Textul acestei ediţii este foarte defectuos, anumite pasaje fiind aproape ininteligibile; text critic în ediţia noastră (*Spicilegium*, fasc. 26, Louvain, pp. 71 – 101).

DATA: Aceeaşi ca pentru precedentul.

Acest al doilea tratat, precedat din nou de o *întrebare*, se referă respiraţia din timpul rostirii Rugăciunii

lui Iisus, aşa cum o practicau isihaştii în sec. al XIV-lea şi pe care o ridiculizase Varlaam. Alături de alte scrieri ale lui Palama, ajută la înţelegerea antropologiei moniste, întemeiată pe Scriptură şi pe majoritatea Părinţilor, pe care Grigorie o opunea spiritualismului platonizant al umaniştilor: trupul omenesc după botez este un templu al Duhului Sfânt şi trebuie să ia şi el parte la rugăciune.

La sfârşitul tratatului se găseşte o interesantă listă cu dascălii isihasmului bizantin.

10) AL TREILEA TRATAT

Titlu COMPLET: Al treilea tratat din prima serie pentru apărarea sfinţilor isihaşti: despre lumină, iluminare dumnezeiască, fericirea sfântă şi desăvârşirea în Hristos (PG, CL, 835).

INC.: Oὐκ ἄρα μόνον ταις ἀρηταΐς...

DES.: ... οὐσας διέξιθί.

text critic publicat: J. Meyendorff, *ibid.*, pp. 103 – 223.

DATA: Aceeaşi.

După ce a respins în primele două tratate ispitele care constau fie în a amesteca nădejdea creştină cu o gnoză intelectualistă, fie în a o spiritualiza, marele dascăl isihast, ca răspuns la o a treia *întrebare*, dezvoltă o doctrină pozitivă a eshatologiei realizată încă de aici, în viaţa în Hristos. Lumina taborică nu intervine decât ca un exemplu precis şi scripturistic pentru a ilustra modul în care făptura noastră – suflet şi trup –, regenerată de Taine, se poate asimila efectiv Trupului lui Hristos şi anticipa astfel fericirea viitoare.

Acest tratat, cel mai lung din prima *Triadă*, este esenţial pentru a înţelege poziţia palamită în problema cunoaşterii lui Dumnezeu. Caracterul necreat al harului este menţionat ca fiind de la sine înţeles, dar Palama nu

recurge încă la formula pe care o va folosi mai târziu privind distincţia dintre esenţă şi energie în Dumnezeu. Această formulă va decurge din polemica ulterioară cu Varlaam şi Akindin.

A DOUA TRIADĂ

11) PRIMUL TRATAT

Titlul COMPLET: Primul tratat din a doua serie pentru apărarea sfinţilor isihaşti. Expunerea şi respingerea scrierilor filosofului Varlaam împotriva sfinţilor isihaşti. Despre cunoaşterea care aduce cu adevărat mântuirea şi pe care o caută adevăraţii monahi; sau împotriva acelora care declară că doar cunoaşterea venită din educaţia profană aduce cu adevărat mântuirea (PG, CL, 835).

INC.: Ούδέν ψεύδους δείνότερον… des.: … εν έπαγγελίαις μακαριότητος.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. Meyendorff, *ibtd.*, pp. 225 – 317.

DATĂ: Vara anului 1339.

Fără a mai recurge la ficţiunea literară din *întrebări-Răspunsuri.*, Palama respinge aici în mod direct scrierile pe care filosoful calabrez le publicase împotriva monahilor, chiar înainte de a pleca la Avignon ca ambasador al împăratului Andronic al III-lea (primăvara lui 1339). Al 6-lea plan al celei de *a Doua Triade* este identic cu cel al celei dintâi: acest prim tratat, ca şi nr. 8 din lista noastră, se ocupă de filosofia profană şi, aşa cum vom vedea, acelaşi paralelism cu prima *Triada* se manifestă în următoarele două tratate. Este posibil ca acest plan să fi fost şi cel al scrierii lui Varlaam, din care Palama cunoştea extrase în 1338, şi pe care acum le respinge în detaliu.

Împreună cu nr. 8, această lucrare a dascălului isihast este cel mai violent şi mai solid atac din literatura greacă creştină a Evului Mediu împotriva primejdiilor şi

tentaţiilor elenismului păgân.

12) AL DOILEA TRATAT

Titlul COMPLET: Al doilea tratat din a doua serie pentru apărarea sfinţilor isihaşti. Despre rugăciune (PG, CL, 835).

INC.: Των μέν οὐν οὐδέν…

DES.: … τρέφωμεν τον Λόγον.

text critic publicat: J. Meyendorff, *ibid.*, pp. 319 – 383.

DATA: Aceeaşi.

Ca şi în prima *Triadă*, acest tratat este cel mai scurt din cele trei. Poate că Palama nu considera necesar să se apere prea îndelung asupra unui punct în care Varlaam avea puţine şanse să obţină prea mare audienţă; într-adevăr, dacă ideile gnoseologice şi metafizice ale calabrezului făcuseră şcoală printre anumiţi umanişti bizantini, în schimb nimeni nu avea să preia acuza de „omfalopsihie" lansată împotriva monahilor de către filosof.

Acest al doilea tratat despre rugăciune constituie în fapt o dezvoltare a celui dintâi şi îi aduce precizări interesante. Interesul său istoric nu este mai puţin mare, din moment ce constituie singura sursă de informaţii despre Sfântul Nichifor din Singurătate, autorul opusculului *Cuvânt pentru cumpătul şi paza inimii* (*PG*, CXLVII, 945 – 966), unde se află expusă practica respiraţiei în Rugăciunea lui Iisus.

13) AL TREILEA TRATAT

Titlul COMPLET: Tratatul al treilea din a doua serie pentru apărarea sfinţilor isihaşti. Despre sfânta lumină (PG, CL, 835).

INC.: Ό δή τής νοεράς…

des.: … ἀπελέγξαι την ἄγνοιαν.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. Meyendorff, *ibid.*, pp. 385 – 555.

DATA: Aceeaşi.

Acest al doilea tratat *Despre lumină* este cel mai lung din cele două scrieri care alcătuiesc *Triadele*. Dascălul isihast respinge aici nominalismul lui Varlaam care tinde să situeze orice experienţă mistică a creştinului în domeniul simbolurilor. Palama stabileşte dimpotrivă că în mod esenţial creştinismul este o participare reală a făpturilor la viaţa necreată a lui Dumnezeu.

14) TOMOSUL AGHIORITIC

Titlul complet: Tomosul aghioritic pentru apărarea sfinţilor isihaşti împotriva acelora care din pricina propriei lor lipse de experienţă şi necredinţă faţă de sfinţi resping lucrările tainice ale Duhului manifestate în acte şi nedemonstrate prin cuvinte.

INC.: Τά μέν άρτίως καθωμι Λημένα…

des.: … των έντυγχανόντων ύπεγράψαμεν.

TEXT PUBLICAT:

Dositei, Τόμος αγάπης, Iaşi, 1698, pp. 34 – 39 (variante interesante ale semnăturilor; autentificare de către Atanasie al Cyzicului).

Filocalia, Veneţia, 1782, pp. 1009 – 1013 (= *PG*, CL, 1225 – 1236).

Porfirie Uspensky, *Istorija Athona*, III, *Athon monaseskif* II, *Obravdanija*, ed. postumă a lui P.A. Syrku, Sankt-Petersburg, 1892, nr. 26, pp. 683 – 688 (după *Lavra* 1945?); semnăturile lipsesc.

Aceste trei ediţii făcute după manuscrise diferite prezintă variante demne de interes; o ediţie critică a acestui text capital rămâne de făcut.

MANUSCRISE:

Dion. 194 (Athon, 3728), II. 172 – 177, s. XIV.

Dion. 147 (Athon. 3681), II. 248 – 252, s. XIV.

Vindob. jur. 7 (Nessel; Lambecius, 6), II. 213 v-216, s. XIV.

Bodl. Laud. gr. 87, II. 20 lv-203 v, s. XV.

Lavra 1626 (A 135), II. 618 – 620, s. XV.

Vatop. 262, II. 127 – 131, s. XV.

Iber. 386 (Athon. 4506), II. 117 v-127, s. XVI.

Mosq. syn. 249, II. 204 v-207, s. XVI.

Athen. 2092, II. 314 – 317, s. XVII.

Lavra 1907 (Ω 95), II. 1450 – 1464, s. XVIII.

Lavra 1945 (Ω 133), II. 228 – 230, anno 1708.

DATA: Sfârşitul anului 1340

Acest manifest al monahilor de la Athos (άγιον όρος) a fost redactat de Palama când Varlaam s-a întors din ambasada sa în Apus. Grigorie a dat documentul la semnat stareţilor şi monahilor de vază, care aparţineau, majoritatea, celor trei centre ale isihasmului din Athos: împrejurimile Vatopedului, cele ale Lavrei şi schitul Sf. Grigorie Sinaitul de la Magula, lângă Filoteu. Textul se apropie mult de cel al celei de-a treia *Triade*: citatele patristice, expresiile, logica internă sunt aceleaşi. Varlaam nu este însă pomenit în mod expres.

Mai mulţi autori recenţi, ca Mgr. Mercati (*Notizie*, pp. 245 – 246), au atribuit redactarea *Tomosului* lui Filotei Kokkinos, care este unul din semnatari (*PG*, CL, 1236B). Întâlnim într-adevăr această atribuire la un antipalamit tardiv, al cărui text coincide în acest punct cu *De essentia et operatione* al lui Manuel Calecas [*Adversus Palamam*, publicat în *PG* sub numele lui Dimitrie Kydones, CLIV, 861D-864B; cf. Manuel Calecas, *De essentia et operatione*, *PG*, CLII, 329). Paralelismele incontestabile cu cea de-a treia *Triadă* şi mai ales mărturia formală şi repetată a lui Palama însuşi (μετά μέντοιτήν προς τό άγιον όρος ημών

αποδημίαν, έν ώ καί τόμον έν επτά κεφαλαίοις προς τά παρ αύτοϋ κατά τών ορθοδόξων γεγραμμένα πεποίήκαμεν, ύπογεγραμμένον παρά τε τού όσιωτάτου πρώτου και τών ηγουμένων καί τών Λογάδων γερόντων καί τού ίερωτάτου έπισκόπου Ίερισσοϋ, *A treia epistolă către Akindin*, ed. Meyendorff, în *Θεολογία*, XXIV, 1953, p. 581; έν τε τώ άγι, ορειτικω κατά τών φρονούντων τά τοιαϋτα τόμω κάν τώ περί προσευχής δευτέρω Λόγω τρανώς άπεδείξαμεν, 7V., III, 3, § 4; αύτίκα έν τώ άγιορειτικώ τόμω, ός έφθη προ δύο έτών συγγραφείς παρ ήμών ούτω φαμέν έπί Λέξεως, *Epistolă către Arsenie Studitul*, Coist. 99, fol. 122) sunt îndeajuns pentru a atribui cu certitudine acest document dascălului isihast (cf. D. Stăniloaie, op. cit., p. 108). Eroarea din textele citate de Mercati se explică probabil prin menţionarea „tratatelor”(Λόγοι) redactate de „mitropolitul Heracleei Filotei în numele întregului Sfânt Munte” în Tomosul sinodal din 1351 (*PG*, CU, 757 CD): este vorba aici nu de *Tomosul aghioritic*, ci de o operă a lui Filotei din 1346 (cf. *infra*, p. 414).

Ca formă, Tomosul se apropie de Actele Marelui Consiliu al Athosului, aflat în arhivele Sfântului Munte. Semnătura superiorului, episcopul de Hienssos, conferă documentului un caracter şi mai solemn. Cele „şapte capete” menţionate de Palama corespund planului textului.

A TREIA TRIADĂ

15) PRIMUL TRATAT

TITLUL COMPLET: Respingerea absurdităţilor care rezultă din a doua scriere a filosofului, sau despre îndumnezeire (PG, CL, 836).

Inc.: ΑΛΑ εί μέν κατά Μασσαλιανών…

des.: … εις μέσον άπελέγξομεν.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. Meyendohff, *ibid.*, pp. 557 – 639.

DATA: începutul anului 1341.

Alcătuită la Tesalonic, în iarna 1340 – 1341, cea de-a Treia *Tnadă* nu mai este intitulată, asemenea primelor două, *Pentru apărarea sfinţilor isihaşti*\ acum, Palama este nevoit să se apere pe sine împotriva atacurilor lui Varlaam din Κατά Μασσα Λιανών; filosoful calabrez îl asemăna bogomilului Teodor, preot la biserica Vlaherne în vremea lui Alexis Comnenul, condamnat pe atunci în cadrul unui sinod. Acest tratat reflectă totodată bănuielile pe care le trezise în mediile ortodoxe atitudinea lui Varlaam în cursul ambasadei sale în Apus. Tratatul cuprinde cea mai completă expunere sistematică a învăţăturii palamite despre îndumnezeire.

16) AL DOILEA TRATAT

Titlul COMPLET: Lista absurdităţilor izvorâte din premisele admise de filosof Al doilea tratat împotriva celei de-a doua scrieri ale sale (PG, CL, 836).

INC.: Ήρετό τις των...

DES.: ... έδειξας τούς ορθοδόξους.

Text critic publicat: J. Meyendorff, *ibtd.*, pp. 641 – 693.

DATA: Aceeaşi.

Găsim aici, tot în legătură cu pamfletul lui Varlaam, o luare de poziţie palamită foarte clară faţă de messalianism sau de bogomilism în privinţa împărtăşirii cu Dumnezeu. În timp ce messalienii admit posibilitatea să se împărtăşească cu esenţa dumnezeiască, ortodocşii concep aceasta ca pe o împărtăşire cu „energiile” sau actele libere şi personale ale lui Dumnezeu. Pentru prima oară, Palama abordează aici în mod sistematic această faimoasă distincţie.

17) AL TREILEA TRATAT

TITLUL COMPLET: Lista absurdităţilor izvorâte din concluziile aceluiaşi filosof. Al treilea tratat împotriva celei

de-a doua smeri ale sale (PG, CL, 836).

INC.: Ά μέν ούν προοκρούει…

des.: … κρίμα, όστίς άν fi.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. Meyendorff, *ibid.*, pp. 695 – 727.

DATA: Aceeaşi.

Demonstrarea caracterului eretic al învăţăturii varlaamite, cu referire la *Tomosul aghiontic* recent publicat, şi noi argumente în favoarea distincţiei necesare dintre esenţă şi energii. Vedem astfel că recursul la această distincţie nu este decât ultima fază a polemicii lui Grigorie împotriva lui Varlaam.

18) A TREIA SCRISOARE CĂTRE AKINDIN

Titlul complet: Scrisoare către Akindin; a fost trimisă de la Tesalonicy înainte de condamnarea sinodală a lui Varlaam şi Akindin (PG, CL, 832).

INC.: Τό διθεΐτας ήμας…

DES… ού μικρόν αύτω.

TEXT CRITIC PUBLICAT: J. MEYENDORFF, O *scrisoare inedită a lui Grigorie Palama către Akindin*, în *Θεολογία*, XXIV, 1953, pp. 569 – 582 (doar după cele două manuscrise de la Paris).

MANUSCRISE:

Paris. *gr*. 1238, II. 262 v-266 v, s. XV.

Coist. 99, II. 102 v-109 v, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 41 lv-415, s. XV.

Ambros. *gr*. 457, II. 250 – 258 v, s. XV.

Scorial. *gr*. y-II15 (Miller, 320), II. 86 – 92, s. XV.

DATA: începutul anului 1341.

Redactarea scrisorii este contemporană cu cea de-a treia *Triadă*, cu care (a se vedea de ex. 7V., III, 1, 8 – 9, 24) se pot stabili corespondenţe aproape literale. După ce a citit Κατά Μασσαλιανών al lui Varlaam şi a primit

aprobarea monahismului athonit în întregime, Palama prevede că problema nu se va încheia fără o judecată sinodală la Constantinopol. De altfel, calabrezul se afla deja în capitală şi cerea chiar el convocarea unui sinod. Amânându-şi propria plecare, dascălul isihast, aflat la Tesalonic, îi explică poziţia sa lui Akindin şi relatează întrevederile avute cu Varlaam. îşi anunţă apropiata venire în capitală, unde avea să-l însoţească pe împăratul Andronic al III-lea, care se afla şi el la Tesalonic şi se pregătea să-i susţină pe isihaşti (ed. MEYENDORFF, p. 582).

Anumite expresii din această scrisoare – scoase din context şi căpătând astfel un sens inexact – îi vor sluji lui Akindin drept principal pretext pentru atacurile sale împotriva lui Palama (cf. *supra*, pp. 77; 92 – 93). Răspunsul său către dascălul isihast ni s-a păstrat (*Ambros. gr.* 290, II. 73 v-74); tonul este foarte respectuos şi nu este formulată nicio critică. Într-o altă scrisoare pe care o scrie tot atunci lui David Dishypatos retras la Paroria îşi exprimă însă îngrijorarea, probabil sinceră, faţă de o luare de poziţie doctrinară atât de fermă a lui Palama (πέπομφε γάρ μοι πάνυ μακράν περί τούτων επιστολήν, τά άπαξ αύτώ δεδογμένα εν τη θεολογία κρατυνουσαν δέος ούν μή στάσις καί ρήγμα τήν εκκλησίαν λάβη, *ibid.*, fol. 75). În 1342, când îşi începe campania împotriva lui Palama, Akindin va folosi intens această epistolă pentru a dovedi erezia dascălului isihast. Va trimite textul acesteia (sau extrase?) lui George Lapithes în Cipru, cu o scrisoare de explicaţie (*Marc. gr.* 155, fol. 55), va declara patriarhului că această scrisoare dovedeşte justeţea acuzelor aduse de Varlaam dascălului isihast (*Raport către Calecas*, ed. Th. Uspenski, pp. 87 – 88) şi va redacta o lungă refutaţie (*Monac. gr.* 223 fi. 32 – 51; cf. *infra*, p. 407). În exil, după

1347, se va referi la ea ca la cea mai abominabilă scriere palamită (*Apel la rezistenţa*, *Marc*. *gr*. 155, fol. 19). Indiferent de modul de a judeca criticile lui Akindin, ceea ce i se reproşează în primul rând este felul de a cita scrisoarea: într-adevăr, citarea incorectă a unui pasaj din scrisoare privind esenţa transcendentă şi îndumnezeirea se află la originea legendei potrivit căreia Palama ar fi propovăduit formal existenţa a „două dumnezeiri”.

19) DIALOGUL UNUI ORTODOX CU UN VARLAAMIT

TITLUL COMPLET: Dialogul unui ortodox cu un varlaamity care răstoarnă în parte eroarea varlaamită (PG, CL, 829).

INC.: Ορθόδοξος.

— Μαθεΐν έβουλόμην...

des.: ... πρέπει δόξα αιώνιος, αμήν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Dion. *194* (Athon. 3728), II. 209 – 228 v, s. XIV. Acest manuscris are înscris pe margine, la fol. 209, numele autorului (τού έν άγιοις πατρός ήμών. Γρηγορίου τού Παλαμά); Lambros îi atribuie totuşi textul lui Teofan al Niceei, probabil prin asimilare cu *Dion*. 218, şi este urmat de M. Jugie (*Theophane*, în *Dict*... *de theol*. *cath*. XV, 1, col. 515) care însă, în altă parte, îi atribuie *Dialogul* lui Palama (*ibid*., *Palamas*, col. 1745).

Dion. 218 (*Athon*. 3752), II. 57 – 95, s. XV (fără numele autorului; atribuit lui Teofan al Niceei de către Lambros, pentru că piesa este urmată imediat de Theophanes, cu titlul: τού αύτου Θεοφάνους...).

Paris. *gr*. 1238, II. 213 – 224 v, s. XV.

Paris „gr. 970, II. 368 – 393, s. XV.

Coist. 99, II. 37 – 58 v, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.

Ambros. gr. 457, II. 54 – 87 v, s. XV.

Mosq. zgn. gr. 236, II. 223 v-243, s. XV (fără numele autorului).

Scorial. gr. y-II-16 (Miller, 320), II. 29 – 44, s. XV[1383].

DATA: Sfârşitul anului 1341 – începutul lui 1342.

Acest Dialog nu datează de la sfârşitul vieţii lui Palama, aşa cum scria M. Jugie (*Palamas*, col. 1746), ci se raportează la perioada imediat următoare sinodului din august 1341. Akindin nu este menţionat, dar Palama lui i se adresează cu certitudine atunci când îl respinge pe „varlaamit”. Sinodul îl condamnase într-adevăr doar pe Varlaam, Akindin nu intrase sub incidenţa aceleiaşi condamnări la sinodul din august decât în măsura în care gândea asemenea calabrezului; astfel, Palama caută să dovedească aici că şi criticile pe care Akindin le pusese în circulaţie împotriva sa sunt aceleaşi cu cele ale lui Varlaam şi sunt deci vizate de decizia sinodală (τω συνοδικω άφορισμώ, Coist. 99, fol. 38 v). Akindin a înţeles de altfel foarte bine sensul *Dialogului*. Atunci când, în toamna anului 1342, patriarhul Ioan Calecas îi cere să-şi reia atacurile împotriva lui Palamas (a se vedea *supra*, p. 105), el se grăbeşte să redacteze o refutaţie a *Dialogului* pe care o adresează ierarhului însoţită de o scrisoare în care declară că îndeplineşte porunca patriarhului (την έπίταξιν ήδη τελέσας την σήν εις δύναμιν άποδίδωμι... άνηρηκώς τον παΛαμίτην καί παλαμναίον όντως διάλογον... Λάβε δη της ήμετέρας εύπειθείας τον πόνον, Marc. gr*. 15*5, *f*ol. 51 ν). Această refutaţie ne-a rămas (Marc. gr*. 11*5, II. 9 lv-98 v, cf.

1383 H.-J. LOENERTZ semnalează din greşeală prezenţa Dialogului în Marc. gr. 155 (Έπετ. έταιρ. βυζ. σπουδών, XXVII, 1957, p. 92, notă). Este vorba de fapt de refutaţia făcută de Akindin şi care are acelaşi Incipit.

Infra, p. 407). Ea i-a fost adusă lui Palama, la începutul anului 1343 de către un vechi prieten devenit akindinist, pe când dascălul isihast nu era încă închis în palat, ci se afla într-o mănăstire[1384], poate cea a lui Hristos *Akataleptos* (τού Ακατάληπτου), unde îl închisese Calecas, dar de unde Apokaukos alungase gărzile (cf. *supra*, p. 104): în această *Refutaţie*, Palama vede o nouă dovadă că Akindin este într-adevăr varlaamit, chiar dacă neagă acest lucru, şi că *Dialogul* i-a atins punctul sensibil (ούκοϋν έδειξε σαφώς δ πολλάκίς άρνεΐται βαρλααμίτης ών ο Ακίνδυνος* άντιλέγειγάρ ώς προς αυτόν ούσης, τής προς βαρλααμίτας πεποιημένης ήμίν διαλέξεως, Palama, *Scrisoarea către Gavras*, Coist. 99, fol. 78V).

Împreună cu *Scrisoarea* pe care i-o adresase Palama în 1341 (n° 18), Akindin a considerat întotdeauna acest *Dialog* drept o dovadă a „ereziei" palamite: i-l trimite lui Iacob Koukoumaris al Monembasiei (ed. LOENERTZ, p. 92) şi îl citează adesea în scrierile sale (εν δε *τφ* πολυθρυλλήτω έαυτοϋ διαλόγω, *Apel la rezistenţă*, *Marc. gr*. 155, fol. 19; cf. *Lui Ierotei*, *ibid*. fol. 8 lv; *Contra lui Palama*, III, *Monac. gr*. 223, fol. 168 v etc.).

Dialogul dezvoltă într-adevăr ideile din scrisoare: termenul θεότης (dumnezeire) se aplică mai degrabă energiei dumnezeieşti decât esenţei negrăite; participarea la Dumnezeu este o îndumnezeire reală prin această „dumnezeire", care se află totuşi în relaţie de cauză la efect cu esenţa transcendentă (ύπερκειμένη). În încheierea conversaţiei care-l opune pe ortodox varlaamitului, acesta din urmă cedează şi la ultima intervenţie, este desemnat

1384 Epistola către Gavras relatează într-adevăr că Palamas primea în mod liber vizitatori pe care-i anunţa portarul (ό δέ τής μονής μοι πυλωρός ύπαντησας, ήκειν έθέλειν ώς εμέ τινά των γνωρίμων άπήγγειλεν, Coisl. 99, fol. 78).

ca „fost varlaamit” (ο ποτέ βαρλααμίτης, *Coist*. 99, fol. 58 v).

20) EPISTOLA CĂTRE ARSENIE STUDITUL

Titlul complet: Vrednicului Arsenie, înţelept în cele dumnezeieşti, Grigorie cel mai smerit dintre ieromonahi (PG, CL, 832; titlul prezintă variaţiuni, îndeosebi în calificative).

INC.: Είδέναίσε βούλομαι...

des.: ... έπαχθέστερον ή βιαιότερον.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist. 99, II. 122 – 126, s. XV.

Paris. *gr*. 1238, II. 264 – 269 v, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 421 sq., s. XV.

Ambros. *gr*. 457, II. 233 v-240, s. XV.

Scorial. *gr*. y-II-15 (Miller, 320), II. 104 – 107 v, s. XV.

DATA: 1342.

Această piesă este însoţită în manuscrise de scrisoarea lui Arsenie, căreia îi răspunde *Inc*. (OIον ή κακοδοξ ία...). Data este indicată în text: doi ani după redactarea Tomo*sului aghi*o*ritic (Co*i*st. 99,* fol. 122). Akindin încă nu scria, dar răspândea în capitală, la adresa lui Palama, acuzaţii menite să incite spiritele (τή νυν συγχύσει των πολιτικών πραγμάτων, fol. 125 ν). Palama respinge cu tărie acuza de diteism care i se adusese.

Arsenie Studitul nu ne este prea cunoscut. Este autorul câtorva versuri în cinstea lui Palama, pe care copiştii le-au transcris uneori împreună cu operele dascălului isihast (Αρσενίου τού Στουδίτου – Ατρεκίην μεθέπων... Pari*s. gr. 97*0, fol. 473 v; Ambr*os. gr. 45*7, fol. 4 lv). Este posibil ca tot de sub pana sa să fi ieşit şi şcolii la purcedere, în contextul polemicii împotriva lui Ioan Beccos (Pari*s. gr. 13*01, 1303, 1258).

CELE TREI ANTIRETICE ÎMPOTRIVA LUI AKINDIN

21) APOLOGIE.

Titlul COMPLET: Apologie mai dezvoltată împotriva celor care consideră a demonstra că sunt doi dumnezei prin faptul că sfinţii dau nu numai numele de „îndumnezeire necreata \ ci şi pe cel de „dumnezeire” darului îndumnezeitor al Duhului pe care Dumnezeu îl transcende în esenţa sa; sau: Despre energiile dumnezeieşti şi despre participarea la aceste energii (PG, CL, 827).

INC. El μέν τις *έστιν* ο προς τοσαύτην...

DES.: ... τον Λόγον έπανακτέον.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE: Acest tratat fiind întotdeauna legat de cele două următoare, dăm lista manuscriselor care le cuprind pe toate trei:

Coist. 99, II. 2 – 37, s. XV.

Paris. *gr*. 1238, II. 194 v-213, s. XV.

Paris. *gr*. 970, II. 437 v-48 lv, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 349 – 397 v, s. XV.

Ambros. *gr*. 457, II. 7 – 5Γ, s. XV.

Scorial. *gr*. y-II-15 (Miller, 320), II. 1 – 29.

DATA: Sfârşitul anului 1342 – începutul lui 1343?

Apologia face parte, împreună cu cele două tratate următoare, dintr-un fel de *Triadă* împotriva lui Akindin. Acesta din urmă începuse deja să scrie şi redactase nişte κεφάλαια (*Coist*. 99, fol. 16) împotriva lui Palama; în πίναξ-ul operelor lui Akindin care se află la fol. 34 v în *Marc*. *gr*. 155, găsim într-adevăr acest titlu: Συλλογιστικά κεφάλαια κατά των *αυτών* δογμάτων ριη, έν οις καί αύθις έτέρα έκθεσις των τού Παλαμά αιρέσεων. Aceste κεφάλαια nu par să corespundă cu niciunul din tratatele inedite ale lui Akindin împotriva lui Palama, care se află în

Monac. gr. 223. Textul lor pare deci să se fi pierdut.

Palama vrea în mod deosebit să arate aici că acuzaţia de diteism care i se aducea nu are niciun temei şi că Akindin nu este decât un nominalist, ca şi Varlaam, din moment ce pentru a salvgarda simplitatea esenţei dumnezeieşti inabordabile refuză realitatea participării la Dumnezeu, accesibilă creştinilor.

Întâlnim numeroase referiri la acest tratat ca şi la următoarele în scrierile posterioare ale lui Palama (*Theophanes*, PG, CL, 928D-929A; *Epistolă către Atanasie al Cyzicului*, *Coist*. 98, fol. 14; *Epistolă către Dionisie*, *ibid*., fol. 205) precum şi la Akindin care respinge *Apologia* dascălului isihast (<*Contra lui Palama*, IV, *Monac. gr*. 223, fol. 198 v etc.).

22) DESPRE PARTICIPAREA LA DUMNEZEU

Titlul COMPLET: Despre dumnezeiască şi îndumnezeitoarea participare, sau despre dumnezeiască şi suprafireasca simplitate (PG, CL, 828).

INC.: Φέρε δή προθώμεν…

des.: … ώ πρέπει δόξα εις τούς αιώνας των αιώνων, αμήν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE ŞI DATA: Aceleaşi.

Este vorba aici despre o urmare logică a Apologiei: participarea reală la energiile dumnezeieşti şi distincţia necesară între aceste energii şi esenţa neîmpărtăşibilă nu lezează simplitatea dumnezeiască, căci aceste „energii” nu sunt esenţe diferite de natura dumnezeiască simplă şi unică, ci manifestările unui Dumnezeu viu şi lucrător.

23) DITEISMUL LUI VARLAAM ŞI AL LUI AKINDIN

Titlul COMPLET: Al treilea tratat dovedind că Varlaam şi Akindin sunt cei carey într-un mod cu adevărat mizerabil şi nelegiuit, împart Dumnezeirea unică în două

dumnezeiri inegale (PG, CL, 828).

INC.: Ταΐς πνευματοκινήτοις... des.: ... αιώνας τών αιώνων, αμήν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE ŞI DATA: Aceleaşi.

Refuzând să admită că participarea creştină este o participare reală la Dumnezeul unic, teologia nominalistă introduce un alt Dumnezeu inferior pentru a interpreta cuvintele Părinţilor. Varlaam chiar a făcut-o în mod formal: interpretându-l pe Dionisie în manieră nominalistă, a admis existenţa unei „dumnezeiri create”.

24) EPISTOLĂ CĂTRE GAVRAS

Titlul COMPLET: Preaînţeleptului şi preaiubitului întru Domnul, domnul Ioan Gavras (PG, CL, 831).

INC.: Φησί που τών παροιμιών...

des.: ... συνηγόρους Λόγους.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Dion. 218 (*Athon*. 3752), II. 28 – 56 v, s. XIV (fără numele autorului).

Coist. 99, II. 77 v-94, s. XV.

Paris. *gr*. 1238, II. 244 v-254, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 397 v-4 obv, s. XV.

Ambros. *gr*. 457, II. 146 v-174 v, s. XV.

Scorial. *gr*. y-II-15 (Miller, 320), II. 67 – 79, s. XV.

DATA: începutul lui 1343.

Palama se află într-o mănăstire şi portarul îi anunţă un vizitator akindinist care-i aduce *Refutaţia Dialogului* său de către Akindin (*Coist*. 99, II. 78 – 78 v). Scrisoarea a fost aşadar redactată înainte ca Grigorie să fi fost închis în închisoarea palatului (aprilie-mai 1343; a se vedea *supra*, p. 104). Dascălul isihast nu ne dă în scrisoare nicio lămurire despre corespondentul său, ci doar îl pune la

curent cu erorile lui Akindin.

Pe de altă parte, ştim că printre antipalamiţii cei mai îndârjiţi se afla un Gavras: Akindin îi scrie două scrisori pentru a-l felicita pentru poziţia sa (*Monac. gr.* 223, fol. 9 *şi Monac. gr.* 223, II. 13 – 14 = *Marc. gr.* 155, II. 43 – 44 v), iar patriarhul Ioan Calecas face la fel (*Monac. gr.* 223, fol. 13 v). Gavras dă mărturie el însuşi de prietenia sa cu Akindin (Νυν δέ μοί Γαβράς ο θαυμάσιος τό μέγα χρήμα τής φιλίας άνήγγειλεν, Akindin, *Scrisoare către un anonim*, *Marc. gr.* 155, fol. 56 v) şi redactează un tratat împotriva lui Palama, respins de Iosif Kalothetis (Αόγος αντιθετικός εις τον τού Γαβρά λόγον, cf. *infra*, p. 410). Anumite pasaje din această refutaţie ne fac să presupunem că Gavras era tesalonicean, favorabil revoltei zeloţilor (τό συνετόν μεν καί τό τής κρείττονος όν μοίρας ούδαμή εις λόγον ήκει σοι, άλλα τό εις πολλά διεσπαρμένον πλήθος, τό δημιουργόν όχλου, άταξίας, στάσεως, τό τυφωνικόν τούτο εις άμυναν άνεγείρεις, *Angel. gr.* 66, fol. 122). Palama, la rândul său, în *Epistola* sa *către Nomophylax*, face o aluzie puţin măgulitoare la adresa lui Gavras (*Coist.* 99, fol. 110; cf. I. Sevcenko, „N. Cabasilas correspondance”, în *Byz. Zeitschr.*, 47, 1954, I, p. 52). Aflăm pe de altă parte din gura patriarhului Filotei că un monah cunoscut, numit tot Gavras (τον Γαβράν οιδ ότι πάντες γινώσκετε, πλήν ολίγων, οϊ μεν άκοή, οϊ δέ καί αυτή πείρα μεμαθηκότες. έπίσημος γάρ ο άνήρ...), a prorocit înainte de 1347 ridicarea lui Isidor la rang de patriarh (Viaţ*a lui Isi*d*or, pp.* 107 – 108). Nu ştim dacă este vorba de acelaşi personaj care se va fi convertit atunci la palamism. Ioan Gavras avea totuşi un frate, Mihail, care purta corespondenţă cu Gregoras şi cu Matei al Efesului (scrisorile lor se află în Marc*. gr. 44*6, cf. M. Treu, Matt*haios, p.* 20 sq; R. GuiLLAND, Corr*espondance, pp.*

335 – 337), iar poziţiile lor respective în disputele interne ale societăţii bizantine nu au fost încă determinate cu precizie.

Epistola către Gavras constituie în esenţă relatarea unei discuţii pe care Palama a avut-o cu un akindinist venit să-l vadă (un mod indirect de a se adresa lui Gavras?) şi pe care a reuşit în cele din urmă să-l convertească. Aşa se explică, poate, informaţia dată de Filotei.

25) THEOPHANES

Titlul COMPLET: Al aceluiaşi Teofan, ortodox, dialog cu Teotim, convertit de la varlaamism. Teofan, sau despre Dumnezeire, despre ceea ce este împărtăşibil în Ea şi ce nu este (PG, CU, 829).

INC.: Θεοφάνης.

— Ἐπισκέψω κατά σεαυτόν...

DES.: ... εν α*νο*ίξειτοϋ στόματος ήμών.

TEXT PUBLICAT: Chr. F. VON Matthaei, *Lectiones Mosquenses*, Leipzig, 1779, pp. 7 – 37, după *Mosq. syn.* 212 (fi. 290 v-306), care purta în catalogul stabilit de acelaşi Matthaei nr. 70 şi care se află astăzi la Muzeul de Istorie din Moscova sub nr. 69; este un manuscris foarte bun de la sfârşitul sec. al XIV-lea (a se vedea B.T. Gorjanov, *Viz. Vrem.*, I, Moscova, 1947, p. 262). Această ediţie este reprodusă în Migne (*PG*, CL, 909 – 960). Textul este foarte corect, iar variantele care s-ar putea găsi în alte manuscrise nu ar adăuga prea multe lucruri noi. E. Candal a publicat o analiză detaliată a dialogului în spaniolă, însoţind-o cu preţioase referinţe patristice (*E*l *Teofanes de Gregorio Palama*, în *Or. Chr. Per.*, XII, 1946, pp. 238 – 261).

DATA: 1343.

Data dialogului nu este indicată în text, dar poate fi lesne stabilită: într-adevăr, Palama se referă acolo la

primul *Dialog* şi la *Apologia* (col. 928D-929A) care-i sunt aşadar anterioare; pe de altă parte, *Theophanes* este citat în *Contra lui Akindin* Π, 14 (*Coist*. 98, fol. 59 v) şi în *Epistola către Atanasie al Cyzicului* (Coist. 98, fol. 14 v), care datează dinainte de toamna lui 1344 şi, după cât se pare, de începutul anului 1344. M. Jugie a greşit deci când a situat cele două dialoguri ale lui Palamas la sfârşitul vieţii acestuia (*Palamas*, col. 1746).

Majoritatea manuscriselor, chiar şi cele mai vechi (de ex. *Dion*. 218), par a prezenta textul acestei scrieri drept o operă a lui „Teofan”, plasând-o totodată în seria scrierilor lui Palama, cu menţiunea „de acelaşi” ceea ce dă Toύ αύτοϋ ορθοδόξου Θεοφάνους διάλεξις... Nu este exclus ca dascălul isihast să fi publicat el însuşi acest text sub pseudonimul de Teofan, aşa cum avea s-o facă ulterior cu unul din tratatele sale împotriva lui Gregoras, pe care-l va publica sub numele de Constanţiu. Această menţiune înşelătoare l-a făcut pe Lambros să atribuie dialogul lui Teofan al Niceei (Cata*log, I,* 358).

Autenticitatea sa palamită nu poate fi pusă însă la îndoială, după cum o dovedesc chiar fragmentele citate de Palama însuşi în alte opere ale sale. Conţinutul este axat pe evenimentele din 1341: cu ajutorul a numeroase citate patristice, Palama dovedeşte caracterul tradiţional al terminologiei sale despre esenţă şi energiile dumnezeieşti.

26) EPISTOLA CĂTRE PAVEL ASAN

Titlul COMPLET: Presfântului ieromonah, domnul Pavel Asan (PG, CL, 832).

INC.: Έναγχος ήμίν έντυχών...

DES.: ... τούς πολλούς πειρώμενος.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist. 99, II. 116M22, s. XV.

Paris. gr. 1238, II. 269 v-272 v, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, II. 418 v-42 lv, s. XV.
Amhros. gr. 457, II. 240 – 249, s. XV.
Scorial. gr. y-II-15 (Miller, 320), II. 98 – 103, s. XV.
DATA: 1343 – 1344.

O mare parte dintre Asani, familie domnitoare din Bulgaria, trăiau în sec. al XIV-lea la Constantinopol. Soţia lui Cantacuzino provenea din această familie, fiind nepoata regelui Bulgariei Ioan al III-lea Asan.

Corespondentul lui Palama era de asemenea un Asan (ο καθ αΐμα μέν τοίς βασιλεύουσι προσήκων συ, *Coist*. 99, fol. 116 *ν*), dar devenise monah şi fiu duhovnicesc al lui Grigorie (κατά Πνεύμα δε παίς καί αδελφός είναι προηρη μένος των έλαχίστων ημών, *ibid*). Dascălul isihast purta o corespondenţă susţinută cu el şi îi adresează şi scrierea sa *Despre Marea Schimă* (a se vedea *infra*, nr. 64, pp. 384 – 385). Pavel îi ceruse părerea despre Akindin, iar Grigorie îi răspunde aici referindu-se la cele *509 Versun* pe care adversarul său le scrisese împotriva lui (fol. 177; publicate în *PG*, CL, 843862) şi le trimisese în Peloponez (FILOTEL, *Encomion*, 608A-609D), precum şi la tratatele pe care Akindin i le adresase patriarhului Ioan Calecas. Nu suntem deci prea departe de toamna lui 1342, când Akindin începuse să scrie împotriva lui Palamas. Conţinutul scrisorii este mai ales teologic.

27) EPISTOLĂ CĂTRE ATANASIE AL CYZICULUI

Titlul COMPLET: Arhiepiscopului Cyzicului Atanasie, preaînvăţat şi preaiubit de Dumnezeu, care a întrebat dacă scrierile lui Akindin sunt în acord cu cele ale lui Varlaam. Despre dumnezeiască lumină şi despre harul dumnezeiesc.

INC.: Πυνθάνη περί των...
DES.: ... λόγων έντυχών.
TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:
Mosq. syn. 212, II. 305 v-308, s. XIV (doar începutul).
Coist. 98, II. lv-18 v, s. XV.
Paris. gr. 1238, II. 54 – 65 v, s. XV (titlu mai scurt).
Bodl. Laud. gr. 87, II. 214 sq., s. XV.
Mosq. zgn. 237, II. l-17, s. XVII.
DATA: 1343 – 1344.

Epistola către Atanasie al Cyzicului constituie prima dintre cele douăsprezece lucrări care alcătuiesc, în culegerile manuscrise, „Cartea 1” din operele polemice ale lui Palama. Aceste douăsprezece texte comportă, aşa cum am văzut, cele şapte tratate mari, *Contra lui Akindin* şi cinci alte tratate sau scrisori. *Epistola către Atanasie* este citată de mai multe ori în tratatele *Contra lui Akindin* (I, 7, *Coist*. 98, fol. 37 v; III, 7, fol. 76; V, 14, fol. 129 v; VI, 2, fol. 151 şi VI, 12, fol. 165 v) şi, invers, Palama se referă la tratate în scrisoarea sa (la al treilea şi al cincilea, *Coist*. 98, fol. 5V; la al şaptelea, II. 5V et 6V; iarăşi la al treilea, fol. 13 v; la al doilea, fol. 16; la al doilea şi al treilea, fol. 18 v). Se poate conchide că scrisoarea a fost scrisă în acelaşi timp cu tratatele. De altfel, dascălul isihast semnalează chiar el trimiterea către Atanasie a tratatelor lui Akindin (fol. 2): aşadar, ierarhul a primit un adevărat dosar teologic din partea lui Palama care, închis în palat împreună cu alţi prizonieri politici, se bucura de destulă libertate de acţiune pentru a-şi răspândi ideile şi a-şi domina adversarii. Pentru datarea documentului dispunem de încă două puncte de reper: o menţiune a *Epistolei către Gavras* (fol. 15 v) şi absenţa oricărei referiri la hirotonia întru diacon a lui Akindin; ne aflăm deci între 1342 şi 1344.

Atanasie al Cyzicului era unul dintre cei mai fermi susţinători ai lui Palama în sânul episcopatului bizantin.

După ce avusese un moment de ezitare în 1341 (a se vedea *supra*, pp. 92 – 93), şi apoi constatase că acuzaţiile care i se aduceau lui Grigorie erau nişte calomnii, el avea să rămână fidel până la capăt ortodoxiei palamite; în 1346, este unul din semnatarii cererii adresate împărătesei Ana împotriva lui Calecas; în 1347, prezidează sfinţirea întru ierarh a lui Isidor, primul patriarh palamit, iar numele său se află pe toate Tomosurile sinodale care confirmau doctrina dascălului isihast în 1341 şi 1347.

După cum arată titlul, Palama demonstrează aici identitatea fundamentală dintre învăţăturile lui Varlaam şi Akindin: amândoi intră astfel sub incidenţa condamnării de la 1341 pe care o semnase Atanasie.

28) DESPRE UNIRE ŞI DEOSEBIRE

TITLUL COMPLET: Câte uniri şi câte deosebiri se află în Dumnezeu; demonstraţie că învăţătura pe care am primit-o ne arată că în Dumnezeu există deosebire nu doar după ipostas, ci şi după manifestări (πρόοδοι) şi energii comune (celor trei ipostasuri), şi că în aceste două moduri de a uni şi de a deosebi, tradiţia noastră II concepe pe Dumnezeu ca fiind necreat, chiar dacă aceasta nu-i place lui Varlaam şi lui Akindin (PG, GL, 807 – 808).

Inc.: Διονύσιος ο μέγας αύτήκοος...

des.: ... και καθαιρείν δυνώμεθα.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Dion. 200 (*Athon*. 3734), II. 108 – 121, s. XIV.

Coist. 98, II. 18 v-28 v, s. XV.

Paris. *gr*. 1238, II. 65 v-72, s. XV (titlu mai scurt).

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 225 – 23 lv, s. XV.

DATA: 1341 – 1344.

Această scriere este consacrată în întregime unei interpretări palamite a lui Dionisie, pe care atât Akindin,

cât şi Varlaam îl invocau în sprijinul propriei lor învăţături, acuzându-l pe Palama de diteism.

Data publicării nu poate fi precis stabilită; Palama nu se referă aici decât la *Triade* (fol. 27), iar textul se apropie mult de a treia *Scrisoare către Akindin*, ceea ce ne-ar putea face să credem că Palama a scris acest tratat încă din 1341. Tradiţia manuscrisă îl leagă însă de tratatele *Contra lui Akindin*, aşa că îl lăsăm în acelaşi loc. Palama se referă la el în *Epistola* sa *către Damian* (*Coist*. 98, fol. 203).

CELE ŞAPTE DISCURSURI ÎMPOTRIVA LUI AKINDIN

29) CONTRA LUI AKINDIN I

Titlul COMPLET: Primul antiretic contra lui Akindin, cuprinzând catalogul ereziilor în care putea să cadây el şi toţi ucenicii săi care spun că în Dumnezeu esenţa şi energia nu alcătuiesc decât o singură realitate de nedespărţit (PG, CL, 809).

INC.: Ου δίκαιον άν είη...

des.: ... ένεργείας του θείου Πνεύματος.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Dion. 200 (*Athon*. 3734), II. 121 – 141, s. XIV. Manuscrisul nu cuprinde decât acest prim discurs. Celelalte volume pe care le ştim le cuprind pe toate şapte; redăm aici lista lor şi nu o vom mai relua după fiecare titlu.

Coist. 98, II. 29 – 196 v, s. XV.

Paris. *gr*. 1238, II. 73 – 183, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 23 lv-337 v, s. XV.

Mosq. *syn*. 237, II. 17 – 186, s. XVII.

DATA: 1343 – 1344.

Cele şapte tratate *Contra lui Akindin* constituie opera cea mai voluminoasă pe care Palama a îndreptat-o

împotriva adversarului său. Filotei se referă la ele în *Encomion*-ul său (col. 611BD), într-un loc care ne-ar putea face să credem că au fost redactate după evenimentele din noiembrie 1344; de fapt însă, Filotei face doar un rezumat al activităţii dascălului isihast în cei patru ani de captivitate (cf. col. 6IOC) şi nu respectă întotdeauna ordinea cronologică a evenimentelor. Nicăieri în aceste tratate Palama nu se referă la hirotonia lui Akindin, nici la sinodul care l-a condamnat – pe el însuşi şi pe Isidor – la sfârşitul anului 1344. Se mulţumeşte doar să respingă scrierile pe care Akindin le redactase la cererea patriarhului, începând din 1342; dă numeroase citate din adversarul său, opunându-i texte patristice.

Fiecare tratat este împărţit în capitole precedate de titluri care reflectă conţinutul: toate aceste titluri au fost transcrise şi traduse în latină de Montfaucon şi le regăsim în Patrologie. Aici, ne vom mulţumi să traducem titlurile generale ale fiecărui tratat.

Primul tratat respinge din nou acuza de diteism pe care Akindin i-o aducea lui Palama şi demonstrează că esenţialismul său îl apropie de ereticii condamnaţi odinioară de sinoadele ecumenice.

30) CONTRA LUI AKINDIN II

Titlul complet: Al doilea tratat antiretic împotriva aceluiaşi adept al ereziei lui Varlaamy Akindin, care, după fuga lui Varlaam şi condamnarea sa de către sinod, a scris pentru a apăra erezia (PG, CL, 810).

Inc.: Τριών όντων ώς έν κεφαλαίω...

DES.: ... άριδηλότερον έσται.

Respingerea scrierilor pe care Akindin le trimisese monahilor din Tesalonic şi din Veria şi pe care aceştia le-au retrimis lui Palama (2, *fol.* 46). Akindin, admiţând caracterul creat al harului, cade în arianism.

31) CONTRA LUI AKINDIN III

Titlul COMPLET: Al treilea tratat antiretic împotriva scrierilor lui Akindin care resping harul lui Dumnezeu şi pe cei care au primit în chip dumnezeiesc acest har (PG, CL, 813).

Inc.: OIA – oveikouot *ikv* ouv… des.: ygyovg e-eăey-opev.

Acest tratat este îndeosebi hristologic, iar referirile la Maxim Mărturisitorul sunt frecvente pentru a dovedi întreaga realitate a prezenţei dumnezeieşti în Trupul lui Hristos şi în mădularele sale.

32) CONTRA LUI AKINDIN IV

TITLUL COMPLET: Al patrulea tratat antiretic împotriva scrierilor lui Akindin care resping lumina harului (PG, CL, 816).

INC.: Ὑποψιθυρίσας τοίνυν…

des.: … αγίαν αύτοΰ μετάδοσίν.

Palama apără aici posibilitatea vederii celor dumnezeieşti, care, în Sfânta Scriptură şi în trăirile sfinţilor, se înfăţişează sub o formă luminoasă. Ultimele două capitole (21 şi 22) constituie un fel de omilii poetice despre Lumina dumnezeiască, în care dascălul isihast dă dovadă de o elocvenţă foarte caracteristică pentru evlavia sa personală şi pentru cea a oamenilor duhovniceşti din Bizanţul sec. al XIV-lea.

33) CONTRA LUI AKINDIN V

Titlul COMPLET: Al cincilea tratat antiretic îndreptat din nou împotriva scrierilor lui Akindin care resping lumina harului şi darurile duhovniceşti (PG, CL, 819).

INC.: ΑΛΛά *τις* αν δύναιτο…

DES.: … περίαύτής συγγραψάμενον.

Demonstraţie întemeiată pe texte patristice şi liturgice, despre caracterul necreat al harului.

34) CONTRA LUI AKINDIN VI

Titlul COMPLET: Al şaselea tratat împotriva scrierilor lui Akindin care resping dumnezeiască lumină şi energiile dumnezeieşti comune Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh (PG, CL, 822).

INC.: Τής μέν δή περί πράξιν...

des.: ... καί επ αιώνας καί έτι.

După o introducere istorică, în care demonstrează că Akindin se opune într-adevăr sinodului de la 1341 şi citează corespondenţa adversarului său (scrisoarea Λιμού πρώην μεγάλου... către George Lapithes), Palama reia chestiunile terminologice despre esenţă, ipostasuri şi energii.

35) CONTRA LUI AKINDIN VII

Titlul COMPLET: Al şaptelea tratat antiretic împotriva scrierilor lui Akindin care resping lumina harului şi pe cei carey în diferite epoci, au fost iluminaţi de ea (PG, CL, 825).

Inc.: Euăoycng piv...

des.: ... KaGeăelv 7 iLXioraav Tog.

O digresiune istorică despre atitudinea Irinei Chumnena faţă de Akindin, o violentă critică a filosofiei profane, însoţită de citate din primele scrisori ale lui Palama către Varlaam, şi o relatare a alungării lui Akindin de la Muntele Athos (cf. *supra*, pp. 62 – 63).

36) EPISTOLA CĂTRE DAMIAN

Titlul complet: Către preacinstitul între monahi, Damian filosoful (PG, CL, 828).

Inc.: Ήνέχθη πολλαχόθεν...

des.: ... καίτοίς κατ αύτόν.

MANUSCRISE:

Monac. gr. 213, II. l-10, s. XIV.

Coist. 98, II. 196 v-204, s. XV.

Coist. 100, II. 1 – 9V, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, II. 337 v-342 v, s. XV.

Mosq. syn. 237, II. 186 v-195, s. XVII.

DATA: 1343 – 1344.

Damian auzise vorbindu-se despre *Iambii* pe care-i scrisese Akindin (*PG*, CL, 843 – 862) şi pe care-i răspândea pretutindeni; îi scrie lui Palama în acest subiect, iar dascălul isihast îi trimite extrase din iambi, însoţiţi de refutaţii, ceea ce constituie materia esenţială a scrisorii.

Pe de altă parte, se plânge de faptul că Akindin, în scrierile sale, nu-l citează cu exactitate. Îi trimite lui Damian şi *Contra lui Akindin* /, căci nu avusese încă timp să-i pregătească o copie şi după celelalte (των προς αύτά μοί πεποιημένων ελέγχων έπεμψα τή ση σοφία τον πρώτον ούγάρ έδυνήθημεν έτί μετεγγράψαι. τούς άλλους, *Coist*. 98, fol. 196 ν).

Damian nu ne este cunoscut din alte părţi. Titlul de „filosof" se acorda în Bizanţ după o încercare literară11 şi era purtat de un mic număr de umanişti, ca de pildă Varlaam şi Nichifor Gregoras. Întrucât Palama considera studiile profane ca incompatibile cu starea monahală (a se vedea *supra*, p. 275) şi, asemenea Părinţilor greci, îi plăcea să opună „filosofiei dinafară" „adevărata filosofie" creştină, se poate pune întrebarea dacă Damian nu era numit „filosof" în virtutea autorităţii sale duhovniceşti, nu ştiinţifice. Aceeaşi întrebare se pune şi pentru „filosofii" Ioan şi Teodor, cărora dascălul isihast le adresează un tratat ascetic (cf. *infra*, pp. 386 – 387).[1385]

37) EPISTOLA CĂTRE DIONISIE

Titlul complet: Preacuviosului monah domnul Dionisie (PG, CL, 828 = Coist. 98, fol. 204), sau

1385 A se vedea L. BrÉHIER, La civilisation byzantine, Paris, 1950, pp. 420-470, 473, 477, 483.

Preacinstitului printre sfinţii monahi părintele Dionisie (Paris. gr. 1238, fol. 183).

INC.: Τριών δντων των τής άθείας...

des.: ... τον μέλλοντος αίώνος, αμήν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Monac. gr. 213, II. 11 – 20, s. XIV.

Coist. 98, II. 204 – 211, s. XV.

Paris. gr. 1238, II. 183 – 188 v, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, II. 342 v-347, s. XV.

Amhros. gr. 457, II. 200 v-215 v, s. XV.

Mosq. syn. 237, II. 195 – 203, s. XVII.

DATA: 1343 – 1344.

Această scrisoare, legată în manuscrise de cele şapte tratate *Contra lui Akindin* şi în care Palama se referă la primele sale trei *Antiretice* (nr. 21, 22, 23, *Coist.* 98, fol. 205), dar nu pomeneşte de hirotonia ereticului, se raportează la aceeaşi epocă. Are un caracter apologetic: după ce expune erezia adversarilor, se disculpă pentru faptul de a fi recurs la o terminologie inuzitată, chiar dacă teoretic avea dreptul s-o facă: όμοούσιος, termen nescripturistic, a fost totuşi folosit împotriva arienilor (fol. 208 v)! Akindin greşeşte aşadar când îşi îndreaptă atacurile spre litera scrierilor sale, ignorându-le duhul. Scrisoarea se încheie cu textul *Mărturisim de credinţă* a lui Palama (PG, CU, 763 – 768).

38) DESCRIEREA IMPIETĂŢILOR

Titlul complet: Descrierea extraordinarei mulţimi de impietăţi ale lui Varlaam şi lui ăkindin (PG, CL, 828).

INC.: Αποβαλλόμεθα την ασεβέστατην...

DES.: ... ώς κάκεΐνος εαυτ*όν.*

text publicat: Dositei al Ierusalimului, Τόμος αγάπης, Iaşi, 1698, pp. 13 – 17.

MANUSCRISE:

Coist. 98, II. 211 – 212 v, s. XV.

Paris. *gr*. 1238, II. 188 v-190 v, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 347 – 349, s. XV.

Dion. 192 (*Athon*. 3726), II. 178 v-183, s. XV.

Pantei. 1101, II. 178 v-183 (copie tardivă a precedentului).

Mosq. *syn*. 237, II. 203 – 207, s. XVII.

DATA: 1343 – 1344.

Această listă a 41 de erezii ale lui Varlaam şi Akindin este un fel de rezumat al argumentelor polemice ale lui Palama. Autenticitatea sa nu poate fi pusă la îndoială, aşa cum face M. Jugie (*Palamas*, col. 1769), pe motiv. că ar fi „absentă din principalele culegeri ale scrierilor lui Palama” (?). *Descrierea* este ultimul din cele 12 tratate care fac parte, în manuscrise, din „Prima carte” a operelor sale antiakindiniste.

39) MĂRTURISIREA DE CREDINŢĂ

TITLUL COMPLET: Mărturisirea mitropolitului Tesalonicului Grigorie Palama, citită în faţa sfântului şi dumnezeiescului Sinod, pentru ca toţi să o poată auzi, confirmată şi cinstită de toţi ca preacinstită întru toate (Ομολογία toϋ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Γρηγορίου τού

Παλαμά επί τής θείας καί ίεράς συνόδου εις εύήκοον πάντων άναγνωσθεισα καί ύπό πάντων ώς διά πάντων εύσεβεστάτη στερεχθεισά τε καί σεφθεισα, *Paris*. *gr*. 1351A, *fol*. 350).

INC.: Εις θεός προ πάντων...

DES.: ... άληκτον αίώνος, άμήν.

TEXT PUBLICAT:

1) Fr. COMBEFIS, *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum*, II, Paris, 1672, pp. 172 – 176 (= *PG*, CU, 763 – 768 = I. Karmiris, Τά δογματικά καί

συμβολικά μνημεία, I, Atena, 1952, pp. 343 – 346).

2) Dositei al Ierusalimului, Τόμος άγάπης, Iaşi, 1698, pp. 85 – 88.

DATA: 1343 – 1344.

Titlul *Mărturisirii* se referă la lectura solemnă care i s-a făcut la sinodul de la 1351: textul său a fost considerat atunci ca expresia cea mai potrivită a învăţăturii dascălului isihast, în opoziţie cu tratatele sale polemice, unde nu trebuie căutată aceeaşi exactitate în toate expresiile (*PG*, CU, 723B). Confirmarea sa de către sinod i-a conferit caracter de document oficial şi adesea în vechile manuscrise însoţeşte *Tomosurile sinodale*: de exemplu, în *Dion*. 147 (*Athon*. 3681), s. XIV, II. 277 – 280. Este foarte posibil ca acesta să fi fost textul pe care l-a prezentat Palama la hirotonia sa întru episcop din 1347. Alcătuirea sa datează din epoca în care Palama era prizonier în palat: într-adevăr, îi regăsim textul în *Epistola către Dionisie* (cf. *supra*, nr. 37, p. 365). O traducere germană a *Mărturisirii*, cu unele comentarii, a fost publicată de H. SCHĂDER în *Wort und Mysterium*, 1958, pp. 217 – 224.

40) EPISTOLA CĂTRE DANIEL AL AENOSULUI

Titlul COMPLET: Mitropolitului Aenosului, domnul Daniel, preasfânt şi înţelept în cele dumnezeieşti (PG, CL, 832).

Inc.: Ὄντως αίδούς…

des.: … τό κράτος αύθις έξει.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist. 99, II. 94 – 102 v, s. XV.

Paris. *gr*. 1238, II. 254 – 259, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 4 obv-41 lv, s. XV.

Ambros. *gr*. 457, II. 186 v-200 v, s. XV.

Scorial. *gr*. y-II-15 (Miller, 320), II. 79 – 5, s. XV.

DATA: 1343 – 1344.

Daniel al Aenosului făcea parte dintre acei episcopi care în timpul războiului civil s-au abţinut să ia făţiş partea cuiva în conflictul dintre patriarh şi Palama: el nu figurează printre semnatarii Tomosului de la 1341 şi nu luase parte la sinod până în 1347. Nu a semnat Tomosul de la 1347 decât în mai, odată cu promovarea noilor mitropoliţi, hirotoniţi de Isidor (ed. Porfirie Uspenski, p. 726). Din acel moment, Daniel devine apărătorul ortodoxiei palamite, mai ales la sinodul de la 1351, unde ia cuvântul; discursurile sale despre Euharistie îi vor atrage insultele lui Arsenie al Tyrului (ἐτόλμησαν οἱ πάντα τολμῶντες διά τού ψευδεπισκόπου Αἴνου, μάλλον δ άνου και φρενολήπτου... είπείν ώς τό δεσποτικόν... σώμα... ή άνούσίος καί ύφειμένη θεότης έστί, Proiect de T*omos, V*a*t. gr. 2*32*5,* fo*l.* 2V).

Scrisoarea către Daniel a fost redactată de către Grigorie pe când era închis în palat (ώς ένδοτάτω... τών ένταυθοί βασιλείων, Coi*st. 99,* fol. 101) şi anume într-un moment când Calecas se pregătea să-l condamne formal. El relatează corespondentului său cinci puncte pentru care adversarii săi îl acuză: toate se referă la distincţia esenţă-energii, iar Palama respinge aceste acuzaţii. El contestă de asemenea afirmaţiile pe care Akindin le răspândea în corespondenţa sa, cum că majoritatea episcopilor învăţaţi (τούς παρ ύμιν σοφούς, fol. 99) ar fi akindinistă: ceea ce nu este adevărat, întrucât „cei mai înţelepţi dintre ei” – Matei al

Efesului, Atanasie al Cyzicului şi Grigorie al Dyrrhachiumului – îi susţineau pe isihaşti, ca şi Nicolae Matarangos, unul dintre „judecătorii generali” (fol. 99 v). Aşa că Daniel nu are decât să-i imite.

Scrisoarea se încheie cu o concluzie care subliniază

caracterul politic al hărţuirii lui Palama: „Roagă-te la Dumnezeu, îi scrie dascălul isihast mitropolitului, să dăruiască pace Statului, şi atunci, prin harul Său, adevărul ortodoxiei va fi din nou biruitor” (fol. 102 v).

41) EPISTOLA CĂTRE NOMOFILAXUL SIMEON

Titlul COMPLET: Nomofilaxului, plin de virtute şi de înţelepciune în toate (PG, CL, 832).

INC.: Γράμματα πρφην έπεμψας...

DES.: ... γράφοντος καί άγνοοΰντος.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist. 99, II. 110 – 116 v, s. XV.

Paris. *gr*. 1238, II. 259 – 262 v, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 415 – 418 v, s. XV.

Ambros. *gr*. 457, II. 174 v-186 v, s. XV.

Scorial. *gr*. y-II-15 (Miller, 320), II. 92 – 98, s. XV.

DATA: 1343 – 1344.

Nomofilaxul căruia îi scrie Palamas nu este celebrul Constantin Harmenopoulos, aşa cum s-a presupus (I. Sevcenko, *Byz*. *Zeitschr*. 1954, I, p. 51), ci un anume Simeon care ne este aproape necunoscut (M. JUGIE, *Palamas*, col. 1745): într-adevăr, documentul este citat de antipalamiţii posteriori în calitate de *Epistolă către Simeon* manuscrisul de la Escurial prezintă şi el ca titlu: τφ τά πάντα *καλώ* καί άγαθφ καί σοφφ νομοφύλακι Συμεών (fol. 92); în sfârşit, găsim acelaşi titlu în πίναξ la începutul *Paris*. *gr*. 1238. Am fi ispitiţi să-l identificăm pe acest Simeon cu „înţeleptul nomofilax, judecător al romanilor” (ο τε κριτής των Ρωμαίων, ο σοφός νομοφύλαξ, Palama, *Refutaţia patriarhului Antiohiei*, Coist. 99, fol. 148), venit în iunie 1342, la porunca patriarhului, să-l cheme pe Palama la Patriarhie (cf. *supra*, p. 102). Acest nomofilax, deşi îndeplinea poruncile lui Calecas, nu avea

păreri preconcepute despre ideile teologice ale dascălului isihast. Palama invocă aici mărturia sa împotriva patriarhului, amintindu-i că, în 1341, Ioan Calecas, în prezenţa sa, elogiase scrierile şi gândirea lui Palama (; *ibid.*, fol. 148 v).

Grigorie caută să prevină influenţa nefastă a lui Gavras asupra nomofilaxului (a se vedea pe acest subiect I. SEVOENKO, *ibid.*, p. 52, care descoperă, pe bună dreptate, aluzii la Gavras în primele cuvinte ale scrisorii) şi citează numeroşi Părinţi ai Bisericii pentru a respinge şicanele terminologice ale adversarilor săi (μή τή δυνάμει τού σκοπού προσέχειν, άΛΛά ταΐς Λέξεσί, fol. 110).

Epistola către nomofilax este precedată în mai multe manuscrise (*Paris*. *gr*. 1238, fol. 259; *Ambros*. *gr*. 457, fol. 174 v) de o scurtă însemnare al cărei sens este greu de definit cu exactitate (*Inc*.: Ἔπι τρεις έναυτούς ήδη, ψαλμικώς είπείν, έκβιαζομένου τού δεIνος καί ζητοϋντος τα κακά μοι...). Este redactată la persoana întâi: persecutat de trei ani (ceea ce ar putea corespunde anului 1344), Palama (?) nu răspunde decât prin tăcere (?). Astăzi, începe să vorbească. Este greu de spus dacă această însemnare a fost scrisă de dascălul isihast într-o culegere a operelor sale sau dacă este opera unui copist moralizam.

42) EPISTOLA CĂTRE VISARION

Titlul complet: Preacuviosului monah, marele ascet şi domn Visarion (PG, CL, 833).

INC.: Εύλογη μένε τω θεώ...

des.: ... ύπερευχόμενος μή διαλίπης.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist. 99, II. 177 – 178 v, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 450 – 451, s. XV.

DATA: 1343 – 1344.

Această scurtă scrisoare este adresată unui monah de la Lavra. Cele două manuscrise care o conţin o leagă de celelalte scrisori pe care Grigorie, captiv la Constantinopol, le va adresa ulterior Athosului, dar absenţa oricărei referinţe la evenimentele din 1344 – 1345 ne face să presupunem că scrisoarea către Visarion le este anterioară. Se simte o anumită diferenţă de atitudine psihologică între isihaştii rămaşi la Athos şi cei care, în jurul lui Palama, se luptă cu erezia. Visarion este el însuşi devotat lui Palama, dar nu prea este la curent cu evenimentele din 1341, aşa că dascălul isihast trebuie să i le prezinte. La Lavra, unii sunt critici faţă de Grigorie, considerând că s-a lăsat antrenat într-o dispută fără ieşire asupra unei taine de nepătruns (μή δέ Λίαν δυσχέραινε προς τούς μή Λίαν συναινούντας ή καί μεμφομένους... Δοκε Ιδέ μοινομίζειν τινάς τοιοϋτον είναι τό νυν κινημένον οία τα άμφι Λεγόμενα τοίς παρακύπτουσιν ή παρακύπτείν δοκοϋσι προς τα άδυτα τής κατά νουν ησυχίας, Coi*st. 99,* II. 177 ν-178). Nici nu bănuiesc că se află în joc înseşi temeiurile credinţei din Biserică (ύπέρ τού στηριχθήναι σαΛευομένην την κοινήν άπάντων εύσέβειαν, o/. 178). Scrisoarea se încheie cu salutări şi mesaje personale adresate lui Filotei care-l înlocuieşte în egumenat pe noul arhiepiscop al Tesalonicului, Macarie (τώ εν ίερομονάχο ίς όσιωτάτω καί προηγουμένω κυρ ΦιΛοθέω μετάνοιαν ποιώ, /o/. 178), şi care scrisese o scrisoare elogioasă pentru Palama; alte mesaje sunt adresate fratelui său Macarie, lui Marcu Vlates, lui Moise.

43) EPISTOLA CĂTRE FILOTEI

Titlul COMPLET: Preasfântului ieromonah, preaiubit întru Domnul, frate, părinte şi domn, cu adevărat iubit de Dumnezeu (τώ όντως ΦιΛοθέω, PG, CL, 832).

INC.: *τΩι* έδόθη πολύ...
DES.: ... τελέως έκτέμοιτε.
TEXT INEDIT.
MANUSCRISE:
Coist. 99, II. 162 v-172 v, s. XV.
Paris. *gr*. 1238, II. 292 – 297, s. XV (fără titlu).
Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 442 v-447 v, s. XV.
Ambros. *gr*. 457, II. 276 – 289 v, s. XV (în titlu: κυρ Φιλοθέω τώ γεγονότί Ήρακλείας).
Scorial. *gr*. y-II-15 (Miller, 320), II. 136 – 142 v, s. XV (în titlu: άπεστάλη δε προς αύτόν έν τώ άγίω *όç>ει* τυγχάνοντα).
DATA: Sfârşitul anului 1344.

Această scrisoare şi următoarele două au fost scrise în momentul cel mai critic al vieţii dascălului isihast: Calecas nu numai că a rostit o excomunicare la adresa lui, dar a şi reuşit să o confirme printr-un πρόσταγμα imperial; patriarhul este în culmea puterii sale şi curtea i se supune (νυν ώς βούλεται καί τα βασίλεια στρέφει, *Coist*. 99, fol. 173; ήδη τετέλεσται... τό καί βασιλέας πείθειν καθ ημών γράφει, Epis*tola către athoniţi, fo*l. 176). Au trecut doi ani de la arestarea sa la Heracleea (ύπ αύτοΰ περικεκλεισμένων άκρίτως έπίδυσίν όλοις ένιαυτοίς ήδη, fol. 175 *ν*) şi Palama nu prevede încă schimbarea de atitudine a curţii, care se va produce cu prilejul hirotoniei lui Akindin. Monahii de la Athos tocmai au scris la Constantinopol pentru a-i lua apărarea, dar fără rezultat (fol. 163). Este calomniat pretutindeni, până şi la Athos, şi, chiar dacă-l consideră pe Filotei ca partizanul său, îi oferă totuşi argumente pentru ca acesta să-l poată apăra: întreaga sa activitate are ca scop justificarea Tomo*sului aghiontic (fo*l. 165), or, Calecas îl contrazice făţiş; Calecas se referă la Tomosul sinodal din 1341 pentru a interzice

orice teologhisire celor care nu sunt episcopi, or, Akindin nu este nici el decât un simplu monah (fol. 168). Adversarii lui Palama scriu monahilor de la Athos: Palama cunoaşte conţinutul acestor scrisori, unde este acuzat că ar fi fugit la Heracleea pentru a evita orice judecată sinodală.

Pentru a dezminţi această acuzaţie, relatează în detaliu evenimentele din 1342 – 1343 şi-şi încheie scrisoarea declarând cu tărie că adevăratul mobil aflat la originea hărţuielilor la care este supus este un mobil politic (fol. 172 v).

44) EPISTOLA CĂTRE ATHONIŢI

Titlul COMPLET: Preacuvioşilor Părinţi (γέροντας) de la Sfântul Munte (PG, CL, 932 – 933).

INC.: Υμεíς μέν εύ ποιούντες...

DES.: ... την έκείθεν αντιμισθίαν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist 99, II. 173 – 176, s. XV.

Paris. *gr*. 1238, II. 298 – 299 v, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 447 – 449 v, s. XV.

Ambros. *gr*. 457, II. 289 v, – 294, s. XV.

DATA: Sfârşitul anului 1344.

Această scrisoare trimisă odată cu precedenta (*Epistola către Pilotei*, *Coist*. 99, fol. 172 v) exprimă recunoştinţa lui Palama pentru epistola pe care Părinţii o adresaseră „prigonitorilor” (προς τούς επηρεάζοντας ή μάς, *Coist*. 99, fol. 173), adică lui Calecas, şi la care patriarhul răspunde la rândul său, acuzându-l pe Palama. Găsim aici noi detalii despre evenimentele din 1341 – 1343.

45) PRIMA EPISTOLĂ CĂTRE MACARIE

Titlul complet: Fratelui său „preacuviosul ieromonah domnul Macarie (PG, CL, 833).

Inc.: Ούπω μοιδοκεΐτε...
DES.: ... άπονέμων μετάνοιαν.
MANUSCRISE:
Coist. 99, II. 176 – 177, s. XV.
Paris. gr. 1238, II. 299 v-300, s. XV (fără titlu).
Bodl. Laud. gr. 87, s. XV, fol. 450.
Ambros. gr. 457, II. 294 – 295, s. XV.
DATA: Sfârşitul anului 1344.

La lunga sa scrisoare către Filotei şi la epistola de mulţumire adresată Părinţilor athoniţi, Palama adaugă un bilet către fratele său, pe care-l dusese odinioară la Athos şi care era acum ieromonah la Lavra. Mai clar decât în celelalte scrisori ale sale, Grigorie reproşează aici athoniţilor că nu iau destul de în serios situaţia (Ούπω μοι δοκεΐτε καταλαβείν ότι πύρ καίεται και κατισχύει φλόξ... Co*ist. 99,* fol. 176), care este gravă, atât din punct de vedere politic – eforturile sale de a opri războiul nu reuşiseră –, cât şi religios. Mulţumeşte totuşi athoniţilor pentru scrisoarea către patriarh, care de altfel nu a avut alt rezultat decât să-l întărâte şi mai tare împotriva ortodocşilor.

46) A DOUA EPISTOLĂ CĂTRE MACARIE

Titlul COMPLET: Altă scrisoare către acelaşi frate sus amintit (PG, CL, 834).
INC.: Τούτο κόπος έστί...
DES.: ... τής αλήθειας την δύναμιν.
TEXT INEDIT.
MANUSCRISE:
Coist. 99, II. 178 v-180 v.
Bodl. Laud. gr. 87, II. 451 sq.
DATA: începutul anului 1345.

Această scrisoare, mai optimistă decât precedentele, este amplu citată de Filotei în *Encomion*-ul său (col. 606A-

607D). Ea anunţă într-adevăr că patriarhul Calecas, purtat de succes, s-a lovit deodată de împărăteasa Ana, cu prilejul hirotoniei lui Akindin şi că împărăteasa a refuzat să recunoască acest act al patriarhului. Palama este tot în închisoare din motive politice, dar curtea a luat în mod deschis apărarea adevăratei credinţe, aşa că orice speranţă este îngăduită.

47) REFUTAŢIA TOMOSULUI LUI CALECAS

Titlul complet (omis de Montfaucon): Otl τό πατριαρχικόν κατά τού Παλαμά γράμμα ψεύδος εστίν αύτόχρημα καί τω άγίορειτικω καί τω συνοδικω τόμψ διά πάντων άντίθετον, *διό* καί κατά των εύσεβών έστί πάντων καί τού των ευσεβών βασι Λέως καί τής εύσεβείας αύτής, καθ έαυτοϋ δε μάλλον ώς άληθώς τού τούτο γράψαι. τετολμηκότος. Unde se arată că scrisoarea patriarhală împotriva lui Palama nu este de fapt decât minciună, că este contrară întru totul tomosurilor aghioritic şi sinodal, că, prin urmare, este îndreptată împotriva tuturor ortodocşilor, împotriva împăratului ortodocşilor şi împotriva ortodoxiei însăşi, sau, mai curând, chiar împotriva celui care a cutezat să o scrie.

INC.: Ό δυσσεβειας ημάς...

des.: ... τω Λόγω δώμεν.

MANUSCRISE:

Coist. 99, II. 126 – 143, s. XV.

Paris. *gr*. 1238, II. 272 v-28 lv, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.

Scorial. *gr*. y-II15 (Miller, 320), II. 108 – 120 v, s. XV.

DATA: începutul anului 1345.

„Scrisoarea patriarhală” despre care este vorba aici este documentul oficial prin care Calecas a anunţat la sfârşitul anului 1344 excomunicarea lui Palama de către Sinod. Acest document a fost publicat de către L. Allatius

dupzbarb. *gr*. 291, II. 225 – 228 v (*PG*, CL, 891C-894C); contemporanii îl numesc de asemenea *Tomosul împotriva lui Palama* (τούς πατριαρχικούς… τόμους, τον τε τού οικουμενικού… και τον τού Αντιόχειας, Akindin, Scrisoar*e către La*pithe*s, Marc.* gr. *15*5, *f*ol. 88; Palama, cf. infra, p. *375*; Συναγαγών τοίνυν ο πατριάρχης την ύπ αύτόν θείαν καί ίεράν σύνοδον… τόμον έκτίθησι τούτου ένεκεν, εν φ άποφαντικώς ούτω διαλαμβάνεται „Αμελεί ούδέ παρεθεωρήθη" καί τα έξης = PG, CL, 8921), Arsenie al Tyrului, Proiect de T*omos, c*i*ta*t *de G*. Mercati, Notizie, p. *205).*

Refutaţia pe care i-o face Palama este un document esenţial pentru istoria controversei. Conţinutul acesteia este în întregime istoric sau apologetic. Este deplâns faptul că un patriarh ecumenic, păstrător al credinţei (ο των εύσεβούντων απάντων ιερός ήγεμών καί τής κατ εύσέβειαν άληθείας τε καί σοφίας πρύτανις καί διδάσκαλος, καί τής κατά Χριστόν ειρήνης κήρυξ καί χορηγός, Coist. 99, II. 126 – 126 ν), a putut deveni eretic. Simţind că imensa majoritate a credincioşilor îi era favorabilă lui Palama, s-a gândit să-i înşele pe ceilalţi (το πλήρωμα των ορθοδόξων άπαν ομοφρονούν έπιστάμενος τω Παλαμά… λήσειν τούς άλλους άλογίστως ήλπισε, fol. 127). Această majoritate include Muntele Athos – dascălul isihast citează aici Tomo*sul agh*i*oritic –,* monahii din Tesalonic, care redactaseră şi ei un Tomos (a se vedea supr*a, p.* 77), majoritatea populaţiei din Constantinopol şi, în sfârşit, împărăteasa Ana însăşi, care dovedeşte acest lucru poruncind alungarea din altar a ereticului condamnat formal, Akindin, hirotonit în mod ilegal de către Calecas. De fapt, patriarhul însuşi se află în afara Bisericii (τής εκκλησίας όντως έκπτωτος καί άλλότριος, /o/. 130).

Palama citează apoi din abundenţă documentul lui Calecas, comparându-l cu textul *Tomosului sinodal* din 1341: nu-i este greu să dovedească faptul că poziţia patriarhului, aceea că sinodul din 1341 n-ar fi făcut decât să soluţioneze o dispută disciplinară interzicând abordarea chestiunilor dogmatice, nu poate fi susţinută. Textul *Tomosului* este formal: îl condamnă pe Varlaam, care-i acuza pe monahi şi îndeosebi pe „preacuviosul monah Grigorie” de diteism (fi. 130 – 131; cf. *Tomosul*, *PG*, CU, col. 680B). Chestiunile dogmatice nu au fost aşadar eschivate în 1341, cum pretinde patriarhul, şi Calecas însuşi semnase *Tomosul*. Ba tot el poruncise să fie arse scrierile calabrezului (*fol*. 134) şi le oferise lui Palama şi lui Isidor scaune episcopale (fi. 140 v-141)! Iar acum, îi acuza şi că au refuzat să-i prezinte mărturisirea lor de credinţă (fol. 14 lv, cf. *Tomosul lui Calecas*, col. 892D) şi că alcătuiesc opere teologice!

Cu toate acestea, Palama pare optimist în privinţa viitorului; ştie că de fapt Curtea imperială îi este favorabilă (έξαρχούσης θεοιανήτως τού θεοφιλούς υπέρ ημών ζήλου τής κρατιστης ήμών δεσποίνης, *fol*. 140). Ana continuă să respecte decizia sinodală din 1341, ceea ce dovedeşte că πρόσταγμα imperial care însoţeşte excomunicarea lui Grigorie (Calecas, col. 893A) are cel mult o valoare politică. Declarând că documentul patriarhului era îndreptat „împotriva împăratului”, Palama nu spunea chiar un neadevăr: reabilitându-l pe Akindin, Calecas sfida curtea Anei de Savoia.

48) REFUTAŢIA PATRIARHULUI ANTIOHIEI

Titlul COMPLET: Unde se arată că scrisoarea patriarhului Antiohiei împotriva lui Palama nu este nici ea decât o minciună, că este întru totul contrară tomosurilor aghioritic şi sinodal, că, prin urmare „este îndreptată

împotriva tuturor ortodocşilor, împotriva împăratului ortodocşilor şi împotriva ortodoxiei însăşi, sau, mai curând, chiar împotriva celui care a fost împins să o scrie prin viclenia varlaamiţilor (PG, CL, 832).

INC.: Εις καιρόν άρα τής Ἱερεμίου...

des.: ... καταπαύω τον λόγον.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist 99, II. 143 – 153, s. XV.

Paris. gr. 1238, II. 28 lv-287, s. XV (fără titlu).

Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.

Ambros. gr. 457, II. 258 – 266 v, (sfârşitul lipseşte), s. XV.

Scorial. gr. y-11 – 15 (Miller, 320), II. 120 v-128 v, s. XV.

DATA: Sfârşitul lui 1345 – începutul lui 1346.

Coordonatele cronologice ale acestei noi scrieri de apologetică personală sunt date în text; Ignatie al Antiohiei sosise la Constantinopol, pentru confirmarea alegerii sale, trei ani după sinoadele din iunie-august 1341 (*Coist*. 99, fol. 147) şi doi ani după arestarea lui Palama din septembrie 1342 (fol. 144 v), adică spre sfârşitul lui 1344. Am văzut (*supra*, p. 111) că aprobase excomunicarea dascălului isihast în noiembrie 1344. Palama atacă aici scrisoarea de aprobare pe care acesta i-o lăsase lui Calecas înainte de a se întoarce în Orient (τό παρόν φησιν ἀναθέμενος γράμμα, τη κατ αύτόν ἀφίησιν εκκλησία, fol. 150). Această scrisoare fusese ţinută secretă de către Calecas până la sfârşitul anului 1345, dată la care patriarhul ecumenic îl trimisese la Tesalonic, probabil în legătură cu numirea lui Iachint; atunci, nişte prieteni au făcut-o să-i parvină lui Palama (Ενιαυτού παρωχηκότος ενός ἐξότου τών ἐνθάδ ἀπήρεν ο τούτο γράψας, προς

Θεσσαλονίκην ο τούτ έχων έντεθησαυρίσμένον... αποστέλλει, μηδαμώς ημών έγνωκότων, παρ ής ήμιν πεμφθέν εμφανίζεται νύν, αύτού μηδαμώς έκόντος, /o/. 144 ν).

În scrisoarea sa – pe care Palama o citează din belşug – patriarhul Antiohiei vorbeşte despre marele isihast ca despre un inovator, apărut deodată în Biserica Bizantină, şi reia împotriva lui diversele acuzaţii pe care i le adresase deja Calecas: că ar fi fugit la Heracleea şi ar fi refuzat să se înfăţişeze sinodului în 1342. Aceasta îi dă lui Palama prilejul nu numai de a relata evenimentele din 1341 – 1342, ci şi de a-şi evoca anii tinereţii: aristocratul strălucit crescut la Curtea lui Andronic al II-lea, purtătorul de cuvânt al isihaştilor din 1341, cunoscut de toţi la Constantinopol dinainte de venirea lui Ignatie, acesta să fie „un inovator, apărut deodată în Bizanţ”? Documentul patriarhului Antiohiei este neobişnuit din multe alte privinţe şi nu are nici dată (μηδαμώς ύποσημήνας τον είωθότα των ετών αριθμόν και την lv5 lktov, fol. 145); de altfel, care este valoarea canonică a unui document publicat de un patriarh pe teritoriul altuia (fol. 147 v)?

Această scriere a lui Palama cuprinde astfel un mare număr de informaţii istorice pe care le-am folosit pe larg în partea istorică a studiului nostru.

49) CAPETE FIZICE ŞI TEOLOGICE

Titlul COMPLET: O sută cincizeci de capete fizice şi teologice morale şi practice, care curăţă întinăciunea varlaamită (PG, CL, 838).

INC.: Ήρχθαι τον κόσμον...

DES.: ... ώς πολυειδή τής εύσεβείας Λύμην.

TEXT PUBLICAT:

1) *Filocalia*, Veneţia, 1782, pp. 964 – 1009 (= *PG*, CL, 1121 – 1126); Atena, 1893, pp. 307 – 342 (text foarte

nesatisfăcător).

2) Porfirie Uspenski, *Istorija Athona*, III, *Athon monaseskij*, 2, *Opravdanija* (ed. postumă de P.A. Syrku), Sankt-Petersburg, 1892, nr. 47, pp. 797 – 806 (ediţie incompletă, probabil după Lavra 1945).

MANUSCRISE:

Coist. 100, II. 290 – 320, s. XV.

Paris. *gr*. 2381, II. 35 v-41, s. XV.

Iber. 386 (*Athon*. 4506), II. 74M17, s. XVI.

Mosq. *syn*. 249, II. 185 v-204 v, s. XVI.

Athen. 2092, II. 279 – 314, s. XVII.

Lavra 1907 (Ω 95), II. 1263 – 1413, s. XVIII.

Lavra 1945 (Ω 133), II. 201 – 227, anno 1708.

DATA: 1344 – 1347.

Aproape că nu este autor duhovnicesc bizantin care să nu fi adoptat măcar o dată în opera sa didactică forma literară a *Capita*, moştenită de la literatura patristică (a se vedea în acest subiect E.V. Ivanka, Κεφάλαια, *cine byzantinische Literatur form und ihre antiken Werzeln*, BZ, 47, 1954, pp. 285 – 291). Palama a recurs la aceasta în mai multe rânduri. Adevăratul sistem de teologie naturală („fizică”), duhovnicească şi dogmatică pe care-l alcătuiesc aceste *Capita physica* au făcut să fie considerate în general (cf. M. Jugie, *Palamas*, col. 1746) drept una din ultimele opere ale teologului isihast. Într-adevăr, Palama şi-a găsit timp să le redacteze în cursul perioadei tulburi 1344 – 1347. Acest fapt apare limpede în text, mai ales dacă se corectează ediţia foarte inexactă a *Filocaliei*: acolo, editorii au înlocuit numele proprii ale lui Varlaam şi Akindin prin termeni generali; iată câteva exemple (Ph: *Filocalie*\ C: *Coist*. 100): τοίς άγίοις άντικείμενοι προδήλως Ph: τής Ακίνδυνου δόξης προϊστάμενοι C (cap. 70, col. 1172C); οί άντικείμενοι Ph: Βαρλαάμ τε καί Ακίνδυνος C (cap. 81,

col. 1180 A); των εναντίων Ph: Ακίνδυνου C (cap. 96, col. 1181B); των εναντίων Ph: Βαρλαάμ τε καί Ακίνδυνος C (cap. 108, col. 1193D); τού εναντίου Ph: Βαρλαάμ C (cap. 117, col. 1201C) etc. Gregoras nu este amintit deloc, aşa cum ar fi fost inevitabil într-o operă posterioară anului 1351. Pe de altă parte, în capitolul 148 găsim menţionat un singur sinod (col. 1224C), iar în capitolul 150 un îndemn de a fugi de κοινωνία ereticilor (col. 1225C): după 1347, Palama şi-ar fi îndemnat cititorii mai curând să „se unească cu Biserica". Este aşadar vorba într-adevăr de o scriere datând din timpul războiului civil, dar care totuşi nu este anterioară anului 1344: dacă citim corect capitolul 70 (col. 1169D), aflăm într-adevăr o referire la tratatele *Contra lui Akindin* (προς αύτούς άντιρρητικοΐς Ph: προς Ακίνδυνον άντιρρητικοϊς C).

Cum majoritatea scrierilor lui Palama au rămas inedite, *Capita* au constituit până în prezent, împreună cu omiliile, principala sursă de referinţă pentru teologia sa. Spre deosebire de majoritatea celorlalţi autori de *Capete duhovniceşti*, el apare mai ales ca un dogmatist: gândirea sa se exprimă în formule pe care polemica cu Varlaam şi Akindin le stabilise deja şi pentru a le înţelege cum se cuvine trebuie să ne referim la scrierile sale anterioare, mai ales la *Triade*. *Capetele* sunt totuşi preţioase în măsura în care, spre deosebire de operele strict polemice ale lui Grigorie, ele ne dezvăluie cadrul filosofic general al gândirii sale.

50) EPISTOLA CĂTRE ÎMPĂRĂTEASA ANA

Titlul COMPLET: Preaputernicei şi preaevlavioasei doamne (Ana) Paleologhina (PG, CL, 834).

INC.: Ούδέν όντως άναγκαίότατον...

des.: ... συλλειτουργούς σπουδιζοντες.

TEXT PUBLICAT: Jean Boivin, Paris, 1702 (=

Gregoras, *Ist. Byz.*, ed. Bonn, II, 1282 – 1283 = PG, CXLVIII, 1010 – 1012, notă), dupz *Paris. gr.* 1238 (= *Reg.* 2409), cu diferite calificative adresate Anei.

MANUSCRISE:

Coist. 99, II. 181 – 182, s. XV.

Paris. gr. 1238, II. 53 – 53 v, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, fol. 451, s. XV.

DATA: 1346.

La începutul lui 1346, împărăteasa Ana începe să înţeleagă tot mai bine greşeala politică făcută de guvernul său, atunci când îngăduise patriarhului să transpună pe plan religios lupta sa politică împotriva lui Cantacuzino, şi caută să se informeze asupra fondului dezbaterii, adresându-se unor persoane cu autoritate (Nichifor Gregoras, David Dishypatos). Ea cere de asemenea un raport principalului interesat, şi anume lui Palama. Dascălul isihast îi răspunde cu multă diplomaţie, evocând memoria soţului său Andronic al III-lea, felicitând-o că s-a opus hirotoniei lui Akindin, demonstrând că acuzaţia de diteism li se aplică mai curând adversarilor săi decât lui însuşi. Teologul isihast se dovedeşte astfel şi un excelent diplomat.

51) REFUTAŢIA DOSARULUI ADRESAT ANEI DE CĂTRE CALECAS

Titlul COMPLET: Unde se arată că scrierea patriarhului, pe care el, pentru a ne înşela, o numeşte „exegeza tomosuluic, nu este în mod vădit decât o greşită interpretare şi o refutaţie a tomosului (PG, CL, 832).

INC.: Ώσπερ εις έστι Χρίστος…

des.: … άφωρίσμένος εκ τούτου.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist. 99, II. 153 – 162 v, s. XV.

Paris. gr. 1238, II. 287 – 292, s. XV.
Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.
Ambros. gr. 457, II. 267 – 275, s. XV.
Scorial. gr. y-II-15 (Miller, 320), II. 128 v-135 v.
DATA: 1346.

La începutul anului 1346 (cf. *supra*, p. 117), patriarhul i-a adresat şi el „o carte” împărătesei, în care îşi prezenta propria sa exegeză a *Tomosului sinodal* din 1341, care nu trebuie confundată cu interpretarea *Tomosului* publicată de Allatius după *Barber. gr.* 291, II. 240 v-244 (*PG*, CL, 900 – 903), datând din 1345. În 1345, Calecas încă susţinea că el nu face teologie şi nu-l condamna pe Palama decât pentru a fi crezut că poate să facă. În 1346, ancheta Anei, care se informa asupra fondului problemei, îl obligă să recurgă la argumentele lui Akindin: îi adresează aşadar Anei o întreagă culegere antipalamită care este descrisă şi amplu citată în *Tomosul* de la 1347 (ed. P. USPENSKI, pp. 719 – 721). Palama respinge aici conţinutul acelei culegeri pe care o numeşte „al treilea Tomos” împotriva ortodoxiei – după cele ale lui Calecas şi Ignatie al Antiohiei, datând din 1344 – şi o opune unicului Tomos ortodox, cel de la 1341 (Τόμος κατ εύσέβειαν... είς, άντίτομοι δε καί νϋν ττοΛΛοί γεγόνασί... τρίτος ούν έστιν ούτος, Coist. 9*9, fo*l. 153). Ca şi în 1345, el contestă afirmaţia că sinodul din 1341 ar fi interzis să se discute despre dogme: dimpotrivă, sinodul i-a confirmat propria doctrină, fapt dovedit chiar de Calecas, din moment ce adoptă ideile lui Akindin. Din fericire, Ana apără cu tărie ortodoxia (τη θεοστεφη δεσποίνη πείραν προσάγει, ταύτην ύποδείξας την περίεργον δέλτον. Ή δε... σύνορά τούτον εντεύθεν πολέμιον όντα τη κατ εύσέβειαν άληθεία, παραινεί τά δέοντα, παρακαλεΐ προς έπιστροφήν, έπιχειρεί μεταπείθειν, άναμιμνήσκει των έπίτής μεγάλης έκείνης

συνόδου καί πεπραγμένων καίγεγραμμένων, fol. 160). îmbrăţişând erezia, patriarhul s-a exclus singur din Biserică, deci cum ar putea fi valide cenzurile impuse de el (fol. 162 v)?

52) ΛΌΓΟΣ ΔΙΑΣΑΦΩΝ

TITLUL COMPLET: Λόγος διασαφών εν έπι/νόμω την τού Βαρλαάμ καί Ακίνδυνου δόξαν καί των ύπέρ εύσεβείας άντιλεγόντων αύτοΐς. Έστι. δε ούτος άντίρρητίκός προς Ακίνδυνου λόγον, έν ώ διασύρειν έπιχειρεί καί θεολογικόν τροπάριον Ισιδώρου τού παναγιωτάτου πατριάρχου. Tratat care tâlcuieşte pe scurt credinţa lui Varlaam şi a lui Akindin, precum şi a celor care-i contrazic şi care apără adevărata evlavie. Acest antiretic este îndreptat împotriva tratatului lui Akindin în care acesta caută să facă bucăţi troparul teologic al lui Isidor, preasfântul patriarh.

INC.: Απολογίαν εαυτού...

des.: τω λόγω δώμεν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Dion. 194 (Athon. 3728), II. l-12, anno 1363.

Dion. 167 (Athon. 3701), II. 98 – 106, s. XV (titres: Αντιρρητικός κατά τού Ακίνδυνου).

DATA: începutul anului 1348.

Palama declară de la bun început că înţelege să respingă o scriere a lui Akindin pe care tocmai o primise şi care se intitula Απολογία; îi dă chiar şi *incipi*tul: Άνδρες αδελφοί καί φιλόθεοι... (Dion*. 19*4, fol.

1). Akindin, ca şi în scrierile sale anterioare, citează greşit scrisoarea lui Palama şi îi atribuie formula despre cele două dumnezeiri, inferioară şi superioară. Dascălul isihast se indignează din nou în faţa acestei neînţelegeri intenţionat cultivate de adversarii săi. Apoi ia apărarea troparului teologic al lui Isidor (fol. 5V) al cărui text îl redă

(cf. *supra*, p. 140, nota 64). Data acestui nou antiretic este aşadar lesne de stabilit: a fost redactat după mai 1347 (Isidor este deja patriarh), dar înainte de moartea lui Akindin (începutul anului 1348).

Acesta, după cum ştim, continuase să scrie, deşi era fugar, iar epistola sa testament, adresată ucenicilor rămaşi în capitală, începe cu aceste cuvinte: Άνδρες εύσεβείς καί φιλόθεοι... (Marc*. gr. 15*5; fi. 17 – 34, manuscrisul nu dă titlul lucrării). Am putea fi deci tentaţi să identificăm această epistolă cu scrierea respinsă de Palama, care ar fi comis o mică greşeală scriind αδελφοί în loc de ευσεβείς când cita inci*pitul.* Akindin respinge într-adevăr pasajul despre „dumnezeiri" ύφειμένη şi ύπερκειμένη (fol. 19), alături de alte extrase palamite, şi-l acuză pe Palama de diteism; în schimb, nu găsim nicio referire la Isidor şi la troparul său. Ne rămâne aşadar să presupunem că Palama are în vedere mai multe scrieri ale lui Akindin sau că Apol*ogia pe* care o respinge aici nu este epistola-testament.

53) RĂSPUNS DESPRE SFÂNTUL CHIRIL

Titlul complet: ΤΡήσις έκ των «Θησαυρών» τού αγίου Κυρίλλου* κείται δε παρακεχαραγμένη, καθάπερ αύτήν οί Ακινδυνιανοί προήνεγκαν, κατασκευάζοντες έκ ταΰτης μηδέν διαφέρειν τής θείας ούσίας την θείαν ενέργειαν «Εί έχειν εν έαυτω ζωήν Λέγεται ο Πατήρ... (PG LXXV, 244 B) ... καί ο Πατήρ έν έμοί».

Τού σοφωτάτου καί πανιερωτάτου καίύπερτίμου άρχιερέως Θεσσαλονίκης κυροϋ Γρηγορίου του Παλαμά προς τον παρά τών Ακινδυνιανών λαβόντα τήν ρήσεν ταύτην καί προς αυτόν άποστεί Λαντα. Citat din „Tezaurul" Sfântului Chirii; aici este falsificat, aşa cum au propus akindiniştii, căutând să dovedească astfel că dumnezeiască energie nu diferă cu nimic de esenţa

dumnezeiască: „Dacă spunem că Tatăl posedă viaţa în Sine, este oare prin aceasta diferit de viaţa pe care o posedă în Sine? Ca şi cum s-ar putea închipui în El dualitate şi compoziţie! Cum atunci ar fi Dumnezeu simplu şi străin de orice compoziţie? Dar aşa ceva este absurd. Viaţa pe care Tatăl o posedă în Sine nu este diferită de Fiul; tot astfel, viaţa care este în Fiul nu este diferită de Tatăl; Cel care spune «Eu sunt în Tatăl şi Tatăl este în Mine» spune deci adevărul”.

De la preaînţeleptul şi preasfântul ierarh al Tesalonicului şi *hypertime*, domnul Grigorie Palama, răspuns celui care a luat acest citat de la akindinişti şi i l-a trimis.

INC.: Αντι Λέγων ο θείος…

des.: … τών θεοσεβών έξαίρουσιν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Dion. 194 (*Athon*. 3728), II. 13 v-lbv, anno 1363.

Sinait. *gr*. 1671, II. 129 v-134, s. XV.

DATA: 1347 – 1351?

Acest scurt opuscul respinge interpretarea akindinistă a unui pasaj din Sfântul Chirii al Alexandriei: viaţa Tatălui este prin esenţă Fiul; dar, prin energie, Hristos este viaţa noastră, a creştinilor. Termenul „viaţă” se poate aplica deci atât esenţei, cât şi energiei lui Dumnezeu. Totuşi.

Palama nu contestă autenticitatea citatului, aşa cum ne-am putea aştepta citind titlul.

Niciun argument decisiv nu poate determina data acestei scrieri; perioada 1347 – 1351 pare totuşi cea mai probabilă: *Răspunsul* este asociat într-adevăr cu Λόγος διασαφών în străvechiul manuscris *Dion*. 194; în plus, titlurile foarte precis redate în manuscris lui Palama –

îndeosebi cel de „hypertime”, pe care îl purtau unii mitropoliţi bizantini – par să sugereze că Palama le primise într-adevăr atunci când redacta *Răspunsul*, şi că era aşadar deja episcop.

54) EPISTOLĂ CĂTRE BISERICA SA

Titlul COMPLET: Epistolă pe care a trimis-o Bisericii sale, pe când era prizonier în Asia (PG, CL, 808).

INC.: Ό ταπεινός μητροπολίτης...

DES.: ... αιώνας των αιώνων, αμήν.

text publicat: K.I. Δ (υοβουνιώέτης), în Νέος Έλληνομνήμων, XVI, 1922, pp. 7 – 21 (text din *Pantei*. 215, cu colaţionare dinătben. *gr*. 1379).

MANUSCRISE:

Coist. 97, II. 230 – 233 v, s. XIV (sfârşitul lipseşte; text deteriorat şi parţial completat de o mână din sec. al XVIII-lea).

Paris. *gr*. 1239, II. 287 – 295, s. XV.

Pantei. 215 (*Albon*. 5722), II. 690 – 708, s. XV.

Athen. 2715, II. 226 sq. (sfârşitul lipseşte).

Meoch. *S*. *Cruciş* 46, II. 203 – 210, s. XV.

Sinait. *gr*. 1851, II. 330 – 337, s. XV.

Athen. 1379, II. 408 v-415 v, s. XVII.

DATA: Sfârşitul anului 1354.

Această scrisoare este o mărturie a grijii pastorale a arhiepiscopului Grigorie, care resimte cu intensitate legătura ce continuă să-l unească cu eparhia sa, şi totodată o sursă istorică extrem de preţioasă şi prea puţin folosită privind viaţa creştinilor în Asia sub ocupaţie turcească. Am examinat mai sus unele informaţii cuprinse în ea. Pe de altă parte, această scrisoare îşi are locul printre operele teologice ale arhiepiscopului, în măsura în care relatează pe larg convorbirile sale cu musulmanii.

55) EPISTOLĂ DIN CAPTIVITATE CĂTRE UN

ANONIM

Titlul complet: Toύ Θεσσαλονίκης ότε έάλω. De la episcopul Tesalonicului când a fost făcut prizonier.

INC.: Oύ την προς εμέ...

des.: ... λιπών λυπώ.

TEXT PUBLICAT: Max. Treu, Επιστολή Γρηγορίου τοú Παλαμά προς Δαυίδ μοναχόν τον Δισύπατον, în *Δέλτιον τής ιστορικής καί εθνικής έταιρείας*, III, 1890, pp. 229 – 234, după unicul manuscris *Upsal gr*. 28, II. 99 – 100, s. XIV.

DATA: Sfârşitul anului 1354.

Această scrisoare se află în manuscris în mijlocul corespondenţei lui Synesius şi a fost omisă din descrierea lui Ch. Graux şi A. Martin (*Notices sommaires des manuscrits grecs de Suede*, Paris, 1889, p. 54). Editorul îl identifică pe corespondentul lui Palama după o notă marginală – τώ Δισσυπάτω – la începutul scrisorii. În realitate, Palama vorbeşte de David corespondentului său în primele rânduri ale documentului (τώ μακαρίω έκεινω Δαυίδ είδόν σε συνάντα καί ήρτημένον τής εκείνου ψυχής αγάπης άλύτοις άμμασιν, p. 229); ni se pare probabil – deşi nu am văzut manuscrisul – ca nota marginală să se raporteze la acest pasaj şi nu la titlu: ea explică despre care David este vorba. Nu cunoaştem aşadar numele corespondentului lui Palama; ştim doar că se află împreună cu David şi că a cerut veşti despre arhiepiscop.

Scrisoarea se mărgineşte să reproducă pasaje întregi din *Epistolă către Biserica sa*, dar este mai scurtă decât aceasta.

56) RĂSPUNS DESPRE SFÂNTUL VASILE

Titlul complet: Scrisoare către cel care l-a întrebat despre citatul din marele Vasile care se află în Tomosul sinodal şi despre care Gregoras afirmă în mod calomnios

că nu este autentic (PG, CL, 837).

Inc.: ΔεΙ καί ἀναγκαΐόν έστην…

des.: … αὐτός μενών ἄτμητος.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist. 100, II. 287 v-289 v, s. XV.

Bodl Laud. *gr*. 87, II. 200 – 20 lv, s. XV.

Dion. 192 (*Athon*. 3726), II. 159 v-164 v, s. XV.

Mosq. *syn*. 249, II. 185 – 185 v, s. XVI.

Athen. 2092, II. 276 – 277, s. XVII.

Lama. 1945 (Ω 133), II. 198 – 200, anno 1708.

DATA: 1356 – 1357.

Tomosul sinodal de la 1351, printre alte citate patristice, aduce mărturia unui text al Sfântului Vasile pentru a dovedi că Dumnezeu poate fi ὑποστάτης al harului, fără ca harul să fie însă creat; Sfântul Vasile scrisese într-adevăr că Tatăl era ὑποστάτης al Fiului (*Contra lui Eunomie*, II, PG, XXIX, 624A; *Tomosul sinodal*, PG, CU, 744B; cf. *supra*, pp. 166 – 167). Or, noul adversar al palamismului, Nichifor Gregoras, tocmai scrisese că textul Sfântului Vasile poartă nu ὑπεστήσατο, ci ἐτεκνώσατο (*Seconds Antirrhetiques*, VII, *Laur*. *plut*., LVI, 4, fol. 129). Grigorie, întors la Tesalonic, nu avusese încă în mână cartea lui Gregoras (fol. 282), ci un prieten îi scrisese despre ea. El relatează aici cercetarea de critică textuală pe care a întreprins-o examinând manuscrisele avute la dispoziţie: două lecturi i se par întemeiate, în ambele cazuri, de altfel, textul Sfântului Vasile are un sens identic.

Această chestiune de exegeză patristică preocupa desigur cercurile teologice, din moment ce patriarhul Filotei, depus în 1354, scrie pe acelaşi subiect şi în acelaşi spirit cu Palama (*Tratatul I către Marele Domestic*

Paleolog, *PG*, CU, 1139 – 1156).

CELE PA TR U TRA TA TE CONTRA LUI GREGORAS

57) CONTRA LUI GREGORAS I

Titlul complet: Primul tratat despre povestirea mincinoasă şi nelegiuirea lui Gregoras (PG, CL, 836).

Inc.: Μεταλαχε Ιν ἀθλίως...

DES.: ... ύπ όψιν άγοντες.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Lavra 1137 (I 53), II. 152M69, s. XIV.

Coist 100, II. 232 – 244, s. XV.

Lavra 1483 (K 196), II. 294 – 303, s. XV.

Metoch. *S*. *Crucis* 35, II. 111 – 134, s. XV.

Vat. *gr*. 1756, II. 269 v-278 v, s. XV.

Bodl. *Laud*. *gr*. 87, II. 161 sq, s. XV.

Dion. 192 (*Athon*. 3726), II. 48 sq, s. XV.

Monac. *gr*. 554, II. 140 – 174, s. XVI.

Mosq. *syn*. 249, II. 150 sq, s. XVI.

Mosq. *syn*. 252, II. 297 sq, s. XVI.

Mosq. *syn*. 238, II. 108 v sq, s. XVII.

Athen. 2092, II. 219 – 231, s. XVII.

Lavra 1945 (Ω 133), II. 151 sq, anno 1708.

DATA: 1356 – 1358.

Acest tratat, redactat în acelaşi timp cu următorul, avea scopul de a respinge relatarea făcută de Gregoras faimoasei discuţii în care se confruntase cu dascălul isihast, în 1355, în faţa împăratului Ioan al V-lea (*Ist*., XXX-XXXII). Manuscrisele ne informează că Palama folosise aici un pseudonim, „ieromonahul aghiorit Constanţiu” (Κωνσταντίου Ιερομόναχου ἁγίωρείτου, *Vat*. *gr*. 1756, fol. 269 v; cf. şi *Metoch*. 35, *Monac*. *gr*. 554, *Mosq*. *syn*. 252 şi 238). Manuscrisele care nu dau pseudonimul menţionează totuşi: „de la preafericitul arhiepiscop al Tesalonicului

Grigorie, tratat scris sub numele altcuiva” (ώς *ano* τίνος ετέρου συγγράφεις, *Coist*. 100, *Lavra* 1483 etc.); unele precizează „al unui ieromonah” (*άηό* τίνος ιερομόναχου, Lavra 1137, fol. 152 v). Constanţiu va fi existat aievea sau nu este decât un nume de împrumut, imaginar? Nu ştim. Să menţionăm totuşi că un anume Constas Kalamaris se afla în anturajul arhiepiscopului şi împărţise cu el captivitatea (o Ιωσήφ τε και ο έμός Γεράσιμος εν Κωνσταντινουπόλειτότ ησαν ήδη, Κώντας δε ο Καλαμάρης επί τής Προύσης μόνος έτι τότ ήν, *Epistolă către Biserica sa*, ed. Dyovouniites, p. 14; text corectat după *Coist*. 97). Se pare că Palama nu dorea să vorbească în numele său despre o discuţie în care era, împreună cu Gregoras, principalul interlocutor.

Acest prim tratat este consacrat mai ales inexactităţilor formale conţinute în relatarea lui Gregoras, îndeosebi privind atitudinea lui Ioan al V-lea, privind împrejurările şi durata dialogului, privind educaţia lui Palama (fi. 232 – 237). La sfârşit, dascălul isihast abordează de asemenea problemele teologice (fi. 237 – 244). Câteva extrase au fost publicate de P. Uspenski, op. cit., nr. 41, pp. 737 – 739.

58) CONTRA LUI GREGORAS II

Titlul COMPLET: Al doilea tratat despre povestirea mincinoasă şi nelegiuirea lui Gregoras (PG, CL, 836).

Inc.: Έξ ονύχων φασί τον Λέοντα...

DES: ... τό κρείττον έπάνοδον.

TEXT INÉDIT.

MANUSCRISE:

Coist. 100, II. 244 – 266, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.

Dion. 192 (*Athon*. 3726), s. XV.

Taurin gr. 316, c. II, 18, II. 95 – 134, s. XVI. *Ambros*,

gr. 556, II. 1 – 62, s. XVI.

Mosq. *syn*. 249, s. XVI.

Mosq. *syn*. 252, s. XVI.

Mosq. *syn*. 238, s. XVII.

Athen. 2092, II. 231 – 253, s. XVII.

Lavra 1945 (Ω 133), anno 1708.

DATA: 1356 – 1358.

Acest lung tratat este o urmare a celui dintâi (*Coist*. 100, fol. 244) şi constituie în esenţă refutaţia teologică a afirmaţiilor lui Gregoras din relatarea pe care o făcuse acesta discuţiilor din 1355.

59) CONTRA LUI GREGORAS III

Titlul COMPLET: Al treilea tratat împotriva scrierilor lui Gregoras (των προς τά τού Γρήγορά συγγράμματα Λόγος τρίτος, Coist. 100, fol. 266 în margini). Refutaţia diferitelor blasfemii ale lui Gregoras împotriva dumnezeieştii lumini a Schimbăni la Faţă a Domnului şi demonstraţia prin antiteză că această lumină este cu adevărat necreată şi veşnică; acest tratat, odată scris, a fost trimis preasfântului patriarh ecumenic (PG, CL, 836).

INC.: Ούδέν olov, *ώ φίλε* δέσποτα…

des.: … ήμών άγιαζοντες.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Dion. 200 (*Athon*. 3734), II. 142 – 153, s. XIV.

Coist. 100, II. 266 – 273 v, s. XV.

Lavra 1483 (K 196), II. 303 – 308 v, s. XV.

Lavra 1626 (A 135), s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.

Dion. 192 (*Athon*. 3726), s. XV.

Mosq. *syn*. 249, s. XVI.

Mosq. *syn*. 252, s. XVI.

Mosq. *syn*. 238, s. XVII.

Athen. 2092, s. XVII.
Lavra 1945 (Ω 133), anno 1708.
DATA: 1358.

Filotei ne informează cu exactitate asupra datei acestei scrieri: aceasta i-a fost adresată chiar lui în timpul celui de-al treilea an care a urmat întoarcerii lui Palama la Tesalonic (*Encomion*, 634D) şi un an înaintea morţii arhiepiscopului. Filotei fusese depus din scaunul patriarhal în 1354, în urma abdicării lui Cantacuzino, şi înlocuit cu Calist: el precizează că nu acestuia, ci lui însuşi i-a trimis Palama tratatele (ύπό του τής καθόλου νυν εκκλησίας κρατοΰντος έπ έκεΐ́να τιαρακληθέντι: νϋν arată evident epoca în care a fost scris *Encomionul*, pare-se în 1368; Filotei revenise în scaunul patriarhal în 1363); totuşi, el ne dă o informaţie inexactă atunci când spune că cele patru tratate *Contra lui Gregoras* au fost redactate în acea perioadă, or, am văzut că primele două alcătuiesc o grupă aparte. Este însă posibil să fi fost şi ele trimise patriarhului depus, constituind din acel moment, împreună cu primele, ansamblul celor patru λόγοι pe care îl regăsim în manuscrise.

Palama îşi îndreaptă aici atacul împotriva unei cărţi a lui Gregoras pe care o primise şi care se intitula Γρήγορά λόγος δογματικός κατά τού Παλαμά τόμου διαλαβείν βουλόμενος κατά τού εν Θαβωρίω φωτός (*Coist*. 100, fol. 266 ν). În cuprinsul textului se referă la *Tratatele dogmatice* II ŞI V care alcătuiesc astăzi cărţile XXXI ŞI XXXIV din *Istoria* lui Gregoras şi se intitulează uneori în manuscrise λόγοι περί τοϋ φωτός καί *κατά* των τού *Παλαμά* δογμάτων (*Laur. plut.*, LVI, 4, II. 95 v, 106); în tratatul următor (fol. 28 lv), citează un text care se află în Tratatul VII din *Antireticele secunde* ale adversarului său. Arhiepiscopul avusese deci în mână majoritatea cărţilor lui

Gregoras. Un extras din acest tratat se află la P. Uspenski, *ibid.*, nr. 42, p. 740.

60) CONTRA LUI GREGORAS IV

TITLUL COMPLET: Al patrulea tratat împotriva scrierilor lui Gregoras (Coist. 100, fol. 273 v în margine). Continuare a refutaţiei diferitelor blasfemii ale lui Gregoras împotriva dumnezeieştii lumini a Schimbării la Faţă a Domnului şi demonstrarea prin noi argumente că această lumină este cu adevărat necreată şi veşnică, că nu este firea dumnezeiască – ce nu se poate nicidecum revela nimănui –, ci că, potrivit Părinţilor luminaţi de Dumnezeu, ea este adevărata şi preadorita frumuseţe care înconjoară firea, că aparţine doar sfinţilor, care se pot împărtăşi din ea şi o pot vedea, astăzi capârgă, iar în veacul ce va să fie, necontenit (PG, CL, 837).

INC.: Otl μέν ούν καί ήν...

des.: ... ατελεύτητους αιώνας, αμήν.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Coist. 100, II. 273 v-287, s. XV.

Laura 1483 (K 196), II. 308 v-319, s. XV.

Bodl. Laud. gr. 87, s. XV.

Dion. 192 (*Athon*. 3726), s. XV.

Mosq. *syn*. 249, s. XVI.

Mosq. *syn*. 252, s. XVI.

Mosq. *syn*. 238, s. XVII.

Athen. 2092, II. 262 – 276, s. XVII.

Lavra 1945 (Ω 133), anno 1708.

DATA: 1358.

Acest tratat este urmarea celui dinainte şi conţinutul său este strict teologic. P. USPENSKI (îibid., nr. 43, pp. 740 – 741) publică câteva rânduri. Arhiepiscopul Tesalonicului, pe care boala avea să-l răpească în curând, în plină

activitate, continuă să combată în teologia lui Gregoras ezitarea între pretenţia de a cunoaşte esenţa dumnezeiască – ceea ce înseamnă messalianism şi în acelaşi timp o recrudescenţă a ereziei lui Eunomie, împotriva căreia luptaseră odinioară Părinţii cappadocieni – şi afirmaţia potrivit căreia Dumnezeu nu. Se arată oamenilor decât prin mijlocirea unor „simboluri create”. Aceasta a fost, după expresia lui Filotei, „ultima luptă” a lui Grigorie Palama (*Encomion*, col. 634D).

Operele duhovniceşti

Operele duhovniceşti ale lui Grigorie sunt mult mai puţin numeroase decât cele consacrate polemicii cu Varlaam, Akindin şi Nichifor Gregoras. Ele sunt şi mai puţin originale. Cu toate acestea, studierea lor este importantă în măsura în care ne îngăduie să reaşezăm teologia lui Palama în cadrul său duhovnicesc şi ne dezvăluie personalitatea autorului lor, profunda sa evlavie personală, erudiţia patristică incontestabilă şi mai ales felul său de a aborda probleme duhovniceşti, fără a uita vreodată doctrina. Anume în acest din urmă punct se plasează originalitatea sa faţă de contemporani, ca de pildă Grigorie Sinaitul: împărtăşindu-le întru totul spiritualitatea, Palama îi conferă acesteia un temei dogmatic. Scrierile sale morale şi didactice se integrează astfel într-o concepţie totală a omului şi a revelaţiei dumnezeieşti pe care a primit-o.

Pentru a simplifica referinţele, vom continua numerotarea începută în lista noastră de opere propriu-zis teologice. Ordinea titlurilor va fi acum mai arbitrară, în măsura în care posedăm mult mai puţine date cronologice.

61) VIAŢA SFÂNTULUI PETRU ATHONITUL

Titlul COMPLET: Cuvânt despre viaţa minunată şi îngerească a celui întru sfinţi părintele nostru Petru

purtătorul de Dumnezeu, care s-a nevoit în Sfântul Munte Athos.

INC.: Οὐ δίκαιόν ἐστίν...

des.: ... αιώνας των αιώνων, αμήν.

TEXT PUBLICAT: C. Janning, *Acta Sanctorum*, 12 junii, II, pp. 538556 (= *PG*, CL, 996 – 1040).

MANUSCRISE:

Coist. 97, II. 193 – 202 v, s. XIV (lipsă).

Mosq. *syn*. 212, II. 251 – 263 v, s. XIV.

Paris. *gr*. 1239, II. 249 – 263 v (temeiul ediţiei Janning).

Athen. 2715, II. 187 v-200 v, s. XV.

Pantei. 215 (*Athon 5722*), II. 609 – 640, s. XV.

Vatop. 134, II. 318 – 334, s. XV.

Sinait. *gr*. 1604, II. 539 – 564, s. XV.

Sinait. *gr*. 1851, II. 290 – 304, s. XV.

Lavra 1907 (Ω 95), II. 1176 – 1263, s. XVIII.

DATA: 1334 – 1335.

În al treilea an al şederii sale la sihăstria Sf. Sava, lângă Lavra (1334), Grigorie a început să propovăduiască (*Encomion*, col. 580 A) şi tot acolo a început să scrie: *Viaţa Sf. Petru* a fost prima sa operă (*ibid.*, col. 581B). În Bizanţ, unui retor debutant, la încheierea studiilor, i se propunea adesea să scrie elogiul public al unui sfânt. Tinerii umanişti, ca Nicolae Cabasilas, au trecut şi ei printr-o astfel de probă. La Athos, stilul exerciţiului era diferit, dar metoda rămânea aceeaşi: pentru a căpăta dreptul de a învăţa, se rostea o cuvântare de probă în faţa obştii monahale. Am văzut că Akindin nu reuşise la această probă (*supra*, p. 61). Grigorie Palama a aşteptat până la 38 de ani ca să păşească pe calea învăţăturii orale sau scrise, îndeletnicindu-se mai întâi cu rugăciunea şi asceza. Astfel că atunci când a publicat *Viaţa Sf. Petru* era în floarea

vârstei.

Viaţa este elogiată de contemporani (FILOTEL, *Encomion*, ibid.) şi de Janning (*nihil insolitum et inauditum, nihil ex*variis *consarcinatumy nihil alteri contrarium, nisi forte în numero per errorem tale quid reperiatur, PG*, CL, 990). Este cert că alegerea Sf. Petru nu a fost întâmplătoare: el a fost şi mai este şi astăzi patronul şi modelul isihaştilor athoniţi, în măsura în care aceştia refuză să se conformeze *Rânduielii cenobitice* introduse în sec. al X-lea de către Sfântul Atanasie. Deşi a trăit el însuşi multă vreme în obşte – la Lavra, la Estigmenu Palama preferă viaţa în sihăstrii, asemenea celei de la Sf. Sava, şi scrie *Viaţa Sfântului Petru* pentru a reînvia la Athos idealul isihast (cf. K. Th. Radâe NKO, *Religioznoe i literaturnoe dviienie v Bolgarii*, p. 57). Acesta era şi scopul monahului Nicolae, autorul unei prime *Vieţi a Sfântului Petru* (Porfirie USPENSKI, *Istorija Athona*, III, 1, p. 117), care i-a slujit drept sursă lui Palama: dascălul isihast se referă într-adevăr la nişte documente anterioare (PG, CL, 997 D). Această *Viaţă a lui Petru* scrisă de Nicolae a fost publicată de Kirsopp Lake, *The early days of monasticism on Mount Athos*, Oxford, 1909, pp. 18 – 39. Spiritualitatea pe care dascălul isihast o descrie la Sfântul Petru este aşadar cea pe care doreşte s-o vadă şi la Athos, iar *Viaţa* merită un loc de frunte printre operele sale didactice.

62) CAPETE DESPRE RUGĂCIUNE ŞI CURĂŢIA INIMII

Inc.: Επειδή τό θεΙον… des.: … θεωρία προσευχής.

TEXTE PUBLICATE: *Filocaliay* Veneţia, 1782, pp. 962 – 963 (= PG, CL, 1117 – 1121 = *Filocalia*, Atena, 1893, pp. 305 – 307).

MANUSCRISE:

Paris. gr. 1239, II. 305 v-3 obv, s. XV.

Paris. gr. 2381, II. 35 v-41, s. XV.

Pantei. 215 (*Athon.* 5722), II. 732 – 735, s. XV.

Vatop. 134, II. 379 v-380, s. XV.

Athen. 2715. fi. 238 – 238 v, s. XV.

Sinait. gr. 1851, II. 347 – 348, s. XV.

Mosq. syn. 423, II. 203 – 205, s. XVI.

Bodl. Cromw. gr. 2, II. 629 – 637, s. XVI. *Lavra* 1907 (Q 95), II. 1171 – 1176, s. XVIII.

DATA: Incertă.

Aceste trei scurte *Capete* reiau ideile clasice ale spiritualităţii evagriene cu privire la curăţia minţii şi iluminarea sa prin rugăciune. Ele nu cuprind nicio referire directă la metoda fizică de rugăciune şi în general la ideile preluate de la Macarie despre rolul trupului în rugăciune.

63) ALTE CAPETE (ΈΤΕΡΑ ΚΕΦΑΛΑΙΑ).

INC.: rO Ocp auyxoa0Lg…

des.: … QaGupov d7 iyxr) Tal.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Paris. gr. 1239, II. 3 obv-308 v.

Pantei. 215 (*Athon.* 5722), II. 735 – 740. *Metoch. S. Cruciş* 303, n. 42, ss. XIV-XVI. *Vat. Reg. Svec.* 43, II. 168 v-173, s. XVI. *Bodl. Cromw.* 2, II. 629 – 637, s. XVI.

DATA: Incertă.

Această colecţie de Κεφάλαια numără patru, într-un stil mult mai puţin convenţional decât cele precedente. Chiar dacă sunt mai rare în manuscrise şi nu au fost incluse în *Filocalia* lui Nicodim Aghioritul, nu este niciun motiv să se pună la îndoială autenticitatea lor. Anumite pasaje amintesc într-adevăr de textul *Triadelor*, Se pare că este vorba de o scriere adresată ucenicilor apropiaţi: este singura dată în opera sa când Palama vorbeşte despre experienţa sa personală a harului (προσλαμβάνομεν *a* ούκ

έσμέν άξιοι, έξ ών έλαβον κάγώ ο πάντων ατελέστερος καί άχρείος. έλαβον δε τή χάριτι χάριν... Ταύτα τοιγαρούν, Αδελφοί μοϋ, γράψαι ή θέλησα, ούχ ώς δόξαν θηράσαι βουλόμενος, άλλ οπως ειδότες έσεσθε την άμετρον φιλανθρωπίαν του Θεού, Reg. *Sv*ec*. 43*, II. 170 ν-171). Şi este caracteristic faptul că se referă tocmai la scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, ceea ce nu mai face decât o singură dată, în prima Tria*dă.*

64) EPISTOLA CĂTRE PAVEL ASAN DESPRE MAREA SCHIMĂ

titlul complet: Επιστολή προς τον όσιώτατον ιερομόναχον χυρόν Παύλον τον Ασάνην, έρωτήσαντα περί τής άλήψεως τού μεγάλου και αγγελικού σχήματος (*Sinait*. *gr*. 1604, fol. 567). *Epistolă către preacuviosul ieromonah Pavel Asan*} *care a întrebat* despre *Schima cea Mare şi îngerească*.

INC.: Υμείς χρίσμα έχετε...

DES.: ... τω Θεωήμών.

TEXT INEDIT.

MANUSCRISE:

Paris. *gr*. 1239, II. 285 v-287, s. XV.

Athen. 2715, II. 225 – 226, s. XV.

Vatop. 134, II. 367 – 377, s. XV.

Pantei. 215 (*Athon*. 5722), II. 687 – 690, s. XV.

Sinait. *gr*. 1604, II. 567 – 569 v, s. XV.

Sinait. *gr*. 1851, II. 329 – 330, s. XV.

Iber. 286 (*Athon*. 4406), fol. 54 v, s. XVI (extrase).

DATA: Incertă.

Am văzut că Pavel Asan purtase corespondenţă cu Palama în timpul războiului civil (cf. *supra*, nota 26, p. 359). Să amintim totuşi că în anumite manuscrise, de pildă în *Paris*. *gr*. 1239, Pavel nu este menţionat în titlul prezentei scrisori. Dascălul isihast caută să demonstreze

aici că nu poate exista decât o singură „schimă” monahală. Se ştie că monahismul de tradiţie bizantină divizase, încă din sec. al VII-lea sau al VIII-lea, cinul monahal: o a doua tundere („Marea Schimă”) putea avea loc în anumite cazuri, conferind celui care o primea, şi care-şi schimba din nou numele, o autoritate duhovnicească mai mare, impunându-i totodată o asceză mai severă.[1386] Palama respinge categoric această practică, invocând autoritatea Sfântului Teodor Studitul, care era împotrivă, afirmând că toţi monahii fac parte din acelaşi cin. Pavel Asan putea purta, dacă dorea acest lucru, însemnele Marii Schime, dar fără niciun ritual de punere a mâinilor şi fără să primească nicio autoritate specială.

Editorii *Filocaliei* nu au publicat acest text, poate pentru a evita orice discuţie în legătură cu „Marea Schimă”, a cărei practică era perpetuată în mănăstirile răsăritene.

65) DISCURSUL CĂTRE XENI (DE MENTALI QUIETUDINE)

Titlul COMPLET: Către preacuvioasa monahie Xeni, despre patimi şi virtuţi şi despre roadele nevoinţelor duhovniceşti.

INC.: Τοίς μοναδικώς ζην... des.: ... αιώνας των αιώνων, αμήν.

TEXT PUBLICAT: *Filocalia*, Veneţia, 1782, ρρ. 929 – 954 (= *PG*, CL, 1044 – 1088 = *Filocalia*, Atena, 1893, pp. 280 – 295).

MANUSCRISE:

Dion. 163 (*Athon*. 3697), II. 352 – 376 v, s. XIV (şi nu XVII cum scrie Lambros).

1386 Pentru istoricul acestei controverse, a se consulta îndeosebi N. Palmov, Postrizenie v monasestvo (Tunderea în monahism), Kiev, 1914, pp. 68-77.

Coist. 97, II. 203 – 214 v, s. XIV (*iniţia mutilus*).
Mosq. *syn*. 212, II. 263 v-277, s. XIV.
Paris. *gr*. 1239, II. 263 v-280 v, s. XV.
Paris. *gr*. 1054, II. 231 – 256, s. XV.
Pantei. 215 (*Athon*. 5722), II. 640 – 687, s. XV.
Athen. 2715, II. 207 – 221, s. XV.
Lavra 1745 (M 54), II. 587 – 613, s. XV.
Lavra 1779 (M 88), II. 201 – 216, s. XV.
Lavra 1483 (K 196), II. 238 v” 264, s. XV.
Vatop. 134, II. 334 – 352, s. XV.
Sinait. *gr*. 1604, II. 564 – 567, s. XV (incomplet).
Sinait. *gr*. 1851, II. 310 v-325, s. XV.
DATA: 1345 – 1346.

Acest lung tratat duhovnicesc a fost scris în toiul polemicii teologice şi războiului civil la care Palama face aluzie. Această aluzie permite datarea lucrării: Palama tocmai fusese condamnat de sinod sub o falsă acuzare, asemenea Sfântului Ioan Gură de Aur, care fusese acuzat de origenism. Avea de gând să nu mai scrie, dar Xeni îl scoate din tăcerea sa, cerându-i un sfat duhovnicesc (col. 1045D). Xeni era deja în vârstă (col. 1945C) şi se bucura de multă influenţă: ei îi fusese încredinţată educaţia fiicelor „marelui împărat” (τάς ύπό σο ι *παιδαγωγώ* ζώσας θυγατέρας τού μεγάλου βασιλέως, col. 1045D-1048A); este vorba după cât se pare de fiicele lui Andronic al III-lea.

Acest tratat este scrierea duhovnicească cea mai completă a lui Grigorie, în care dezvoltă îndeosebi temele antropologice care-l preocupă şi arată limpede legătura necesară care există între spiritualitatea sa întemeiată pe doctrina îndumnezeirii şi teologia sa propriu-zisă.

Lectura acestei opere în textul publicat ar fi fost înlesnită dacă editorii n-ar fi omis împărţirea în 22 de capitole sau paragrafe, precedate de subtitluri scrise cu

cerneală roşie, pe care le întâlnim în aproape toate manuscrisele. Montfaucon a reprodus titlurile pe care le-a găsit în *Coist*. 97, din păcate incomplet (*PG*, CL, 807 – 808). Un lung pasaj din *Discursul către Xeni* a fost reprodus de Filotei în *Encomionul lui Palama* (*Către Xeni*, col. 1077 D-1084B = *Encomion*, col. 576A-578C).

66) DISCURS CĂTRE IOAN ŞI TEODOR

Titlul complet: Discurs epistolar către Ioan şi Teodor, filosofi, arătând cine se mântuie şi cine nu; despre roadele nevoinţelor duhovniceşti, împotriva patimilor cele mai răspândite şi împotriva celor care se prevalează de filosofia literară fără a fi dobândit virtutea.

INC.: Τον έκ παλαιού μοί πάνυ...

DES.: ... αιώνας των αιώνων, αμήν.

TEXT PUBLICAT:

1) S. Oikonomos, *Γρηγορών τού Παλαμά όμιλίαι*, Atena, 1861, ρρ. 290 – 308.

2) Arsenie, Novgorod, 1895 (ediţie semnalată de M. Jugie, *Theol. Dogm.*, I, 440).

MANUSCRISE:

Mosq. syn. 212, II. 244V251, s. XIV.

Paris. gr. 1239, II. 24 lv-248 v, s. XV.

Pantei. 215 (*Athon. 5722*), II. 593 – 609, s. XV (baza ediţiei lui S. Oikonomos).

Vatop. 134, II. 310 – 318, s. XV.

Athen. 2715, II. 201 – 207, s. XV.

Sinait. gr. 1604, II. 526 v-539, s. XV.

Sinait. gr. 1851, II. 304 – 310 v, s. XV.

DATA: 1344 – 1346.

Acest *Discurs epistolar* pare a fi fost scris în aceeaşi perioadă cu *Discursul către Xeni*: textul celor două scrieri coincide uneori întocmai(*Discurs epistolar*, pp. 296 – 297 = *Către Xeni*, col. 1077D-1080 A; pp. 298 – 299 = col.

1080C-1081B; pasaje reproduse şi în *Encomionul* lui Filotei); or, la Palama, aceasta este dovada unei redactări contemporane, aşa cum am văzut pentru *Tratatele apodictice* şi *Prima scrisoare către Akindin*. Mai mult, un pasaj din *Discursul epistolar* se referă la persecuţiile la care era supus Palama (p. 291).

Scriind unor „filosofi”, dascălul isihast a folosit aici un stil mult mai elaborat decât de obicei. Evită să-şi aprofundeze învăţătura duhovnicească, iar pasajele în care *Discursul* coincide cu tratatul către *Xeni* se întrerup atunci când este vorba despre inimă, despre lacrimi sau când intervin citate din Nil (Evagrie) şi din Diadoh. Dascălul isihast îşi înfăţişează concepţiile duhovniceşti dându-le un aspect academic şi filosofic, accesibil „filosofilor”, şi-şi încheie scrisoarea printr-o referire la viaţa lui Alexandru cel Mare.

Din păcate, nu ştim nimic despre destinatari.

67) RUGĂCIUNE ÎN FAŢA ÎMPĂRAŢILOR

Titlul complet: Rugăciune rostită după obicei la audienţa imperială de după hirotonia întru episcop.

INC.: Ό βασι Λεύς των βασι Λευόντων...

Text publicat: S. OIKONOMOS, *ibid.*, pp. 313 – 316.

MANUSCRISE:

Pantei. 215 (*Athon*. 5722), II. 729 – 732, s. XV (baza ediţiei).

Paris. *gr*. 1239, II. 304 – 305 v, s. XV.

Athen. 2715, II. 237 – 238, s. XV.

Sinait. *gr*. 1851, II. 346 – 347, s. XV.

DATA: Mai 1347.

În sec. al XIV-lea, ceremonialul bizantin de învestitură episcopală includea negreşit această rugăciune, rostită pentru împăraţi şi în prezenţa lor. Mai mulţi episcopi ne-au păstrat-o pe cea pe care au rostit-o ei înşişi;

rugăciunea lui Filotei, întronizat odată cu Palama pe scaunul mitropolitan al Heracleei, este publicată, cu traducerea slavonă a patriarhului Eftimie de Tîrnovo (P. Syrku, *K istorii ispravlenija knig v Bolgarii*, I, partea a 2-a, Sankt-Petersburg, 1890, p. LXXXVI).

În această rugăciune, dascălul isihast nu se limitează la formulele stereotipe şi textul ne dezvăluie concepţiile lui Palama despre sacerdoţiu şi imperiu. Pe de o parte, împărtăşeşte părerea curentă din Bizanţ – amândoi îndeplinesc pe pământ slujirea lui Hristos, singurul arhiereu şi singurul împărat adevărat –, dar pe de altă parte, potrivit lui Palama, slujirea împăraţilor nu este doar temeiul autorităţii lor, ci îi investeşte cu o grea răspundere: aceea de a susţine Biserica, de a păzi dreapta credinţă şi de a împlini în toate voia lui Dumnezeu. împăraţii pot greşi, dar Grigorie se roagă pentru ca aceştia să rămână credincioşi. Pomeneşte cu bucurie împăcarea lui Cantacuzino cu Paleologii: τή γάρ τούτων (Cantacuzino şi Ioan al V-lea) συνόδω ούκ έκλειψις, ούκ *έηισκίασις*, ού σύγχυσίς τις, άΛΛά φως γαλήνης έπέλαμψεν ήμίν... Δός ούν αύτοίς έν μια καρδία παρ άλλήλοις κείσθαι (p. 315).

68) RUGĂCIUNE LA INTRAREA ÎN TESALONIC

Titlul complet: Rugăciune pe care a înălţat-o către Dumnezeu, după obicei, în faţa porţilor oraşului, când se pregătea să intre pentru prima oară.

Inc.: Θεέ θεών...

TEXT PUBLICAT: S. Oikonomos, *ibid.*, pp. 308 – 311.

MANUSCRISE:

Pantei. 215 (*Athon*. 5722), II. 724 – 726, s. XV.

Paris. *gr*. 1239, II. 30 lv-303, s. XV.

Athen. 2715, II. 236 v, s. XV (sine fine).

Sinait. *gr*. 1851, II. 343 v-345.

DATA: începutul lui 1350.

Această rugăciune are un caracter îndeosebi penitenţial, care se potrivea cu circumstanţele dramatice în care Grigorie îşi lua scaunul în stăpânire cu o întârziere de trei ani... Rostind-o, arhiepiscopul urma de asemenea obiceiul existent: cunoaştem într-adevăr rugăciunile rostite de Filotei la porţile Heracleei (ed. P. Syrku, ibid., *p*. LXXXIII) şi de Matei la porţile Efesului (ed. M. Treu, Matt*heos, pp*. 51 – 52).

69) RUGĂCIUNE CU PRILEJUL ATACULUI VRĂJMAŞ INC.: Κύριε ο Θεός ημών...

text publicat: S. Oikonomos, *ibid*., pp. 311 – 312, s. XV.

MANUSCRISE:

Pantei. 215 (*Athon*. 5722), II. 727 – 728, s. XV.

Paris. *gr*. 1239, II. 303 – 303 v, s. XV.

Sinait. *gr*. 1851, s. XV.

DATA: 1350?

Este vorba probabil de ameninţările unor atacuri sârbeşti împotriva Tesalonicului în 1350, amintite şi în *Hom*. 36 (*PG*, CU, 460 B). Există o rugăciune paralelă a lui Filotei (ed. P. Syrku, *ibid*., p. LXXXV).

70) RUGĂCIUNE LA VREME DE SECETĂ inc.: Κύριε ο Θεός ο παντοκράτωρ...

TEXT PUBLICAT: S. OIKONOMOS, *ibid*., pp. 312 – 313.

MANUSCRISE:

Pantei. 215 (*Athon*. 5722), II. 728 – 729, s. XV. *Paris*. *gr*. 1239, II. 303 v-304, s. XV.

Sinait. *gr*. 1851, s. XV.

DATA: Vara anului 1355.

Această ultimă rugăciune este pomenită de Filotei (*Encomion*, 627D) cum că a oprit seceta care bântuia în regiunea Tesalonicului la întoarcerea lui Palama de la

Constantinopol, din captivitate. Şi aici există o rugăciune paralelă, şi chiar o întreagă slujbă specială, redactate de Filotei (*Mosq*. *syn*. 349, s. XV; cf. P. Syrku, *ibid.*, pp. LXXX-LXXXVII).

71) DECALOGUL – ΔΕΚΑΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΌΝ ΝΟΜΟΘΕΣΙΑΣ ΉΤΟΙ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

Titlul complet: Decalogul legislaţiei după Hristos} sau al Noului Legământ (Paris. gr. 1239, fol. 298).

INC.: Κύριος ο θεός μου...

des.: ... αιώνας των αιώνων, αμήν.

TEXT PUBLICAT: *Filocalia*, Veneţia, 1782, pp. 949 – 954 (= Αθανάσιος Πάριος, Επίτομή ή σύΛΛογος τών θείων τής πίστεως δογμάτων, Leipzig, 1806, p. 386 sq. = *PG*, CL, 1089 – 1101 = *Filocalia*, Atena, 1893, ρρ. 296 – 300).

MANUSCRISE:

Mosq. *syn*. 212, II. 277 v-281, s. XIV.

Coist. 97, II. 215 – 216 v, s. XIV (*initio mutilus*).

Paris. *gr*. 1239, II. 298 – 30Γ, s. XV.

Vatop. 134, II. 352 – 361, s. XV.

Lavra 1483 (K 196), II. 246 – 249, s. XV.

Lavra 1745 (M 54), II. 581 – 587, s. XV.

Athen. 2715, II. 234 – 236 v, s. XV.

Pantei 215 (*Athon*. 5722), II. 715 – 723, s. XV. gr. 1851, II. 340 – 343 v, s. XV.

Dion. 163 (*Athon*. 3697), s. XVII.

Lavra 1907 (Q 95), II. 1134 – 1171, s. XVIII.

DATA: 1347 – 1359.

Este vorba aici de un mic rezumat de morală creştină întemeiat pe cele zece porunci ale lui Moise. Scopul autorului este să arate în ce fel aceste porunci, transformate prin realitatea întrupării, se adaptează Noului Testament. Această transformare este prezentată

cu o claritate remarcabilă în paragraful despre cinstirea icoanelor care comentează interdicţia legii mozaice de a-L înfăţişa pe Dumnezeu (col. 1092 – 1093A) sau în cel care se referă la îndatorirea duminicală a creştinilor (col. 1093 – 1097A). Aceleaşi teme se vor regăsi în omilii.

Opusculul nu este adresat monahilor şi datează, după cât se pare, din timpul episcopatului lui Grigorie.

Omiliile[1387]

Omiliarul Sf. Grigorie Palama, în ansamblul său, este mai bine cunoscut decât restul operei sale. Majoritatea predicilor au fost reproduse în *Patrologia* lui Migne după ediţiile de la Ierusalim şi Matthaei. Celelalte trebuie căutate într-o ediţie foarte rară, cea a lui S. Oikonomos, pe care din păcate editorii *Patrologiei* n-au cunoscut-o. Încă şi mai mult decât în scrierile sale duhovniceşti, dascălul isihast apare aici ca propovăduitor al unei înnoiri religioase, întemeiate nu numai pe spiritualitatea monastică şi mistica rugăciunii lui Iisus, ci şi pe ansamblul tradiţiei ecleziale, cu comorile sale liturgice şi cu răspunderile sociale pe care le impune creştinului. Citind omiliile lui Palama, vedem cât ar fi de greşit să-l considerăm pe purtătorul de cuvânt al isihaştilor bizantini drept un apărător al unui esoterism spiritualist, accesibil câtorva iniţiaţi. Ceea ce căutau monahii bizantini în tradiţia lor mistică era numai şi numai realitatea eclezială, din dorinţa de a o face mai eficace în întreaga Biserică. Şi pe ea o vedeau ameninţată de nominalismul umaniştilor.

1387 Primele 20 de omilii au apărut şi în versiune românească, în voi.: Sf. Grigorie Palama, Omilii, voi. 1, ed. Anastasia, 2000, în traducerea dr. Const. Daniel, de la care am preluat şi noi traducerea titlurilor respectivelor omilii şi unele scurte citate semnalate în note. Omilia nr. 16 a mai apărut în versiune românească şi în volumul: Grigorie Palama, Scrieri II3 ed. Deisis, 2005, în traducerea Diac. Ioan I. Ică jr (n. tr.).

Nu se pune problema aici de a analiza în detaliu omiliile lui Palama; o asemenea analiză ar merita să facă obiectul unei lucrări speciale. Istoricul, ca şi teologul, ar găsi în ea mărturii preţioase şi luări de poziţie interesante cu privire la un mare număr de probleme. Şi noi ne referim la ele de multe ori, când expunem sistemul teologic al dascălului isihast. Pentru moment, trebuie să ne limităm la câteva remarci, mai ales de ordin extern, cu privire la omiliar[1388].

Ediţiile existente prezintă în total 63 de Omilii ale lui Palama. În analiza făcută de A. Ehrhardt[1389], nu găsim însă decât 61, întrucât autorul a exclus Omiliile 1 şi 63, considerând că, neavând legătură cu anul liturgic, acestea nici nu erau propriu-zis omilii. Această excludere nu este câtuşi de puţin justificată, căci, dacă respectăm criteriul lui Ehrhardt, şi alte piese ar fi trebuit excluse. Pentru simplificare, vom lăsa aşadar în categoria omiliilor cele 63 de piese pe care le găsim în tradiţia manuscrisă, făcând totodată câteva remarci asupra împrejurărilor în care au fost rostite aceste omilii şi genul oratoric sau literar căruia îi aparţin.

Să semnalăm mai întâi că nr. 9 (*Despre puterea postului şi a rugăciunii, PG*, CU, 104 – 112) şi 13 (*La a ducea duminică a Pâresimilor, ibid.*, 157165) nu par a fi făcut parte de la început din colecţie: un anumit număr de

---

1388 Vom cita omiliile după numerotarea ediţiilor de la Ierusalim şi Atena care se completează reciproc; această numerotare corespunde tradiţiei manuscrise; ea se regăseşte în Patrologie pentru omiliile de la 1 la 41, reproduse după ediţia de la Ierusalim; omiliile 42 şi 43 de la Patrologie, luate de la Matthaei, vor fi citate după numărul lor din ediţia de la Atena, cu indicarea în paranteză a numărului din Migne.

1389 Ueberlieferung und Bestand... (TU 52, 1 Hafte), Leipzig, 1943, pp. 695- 704. Autorul dă de asemenea o listă a manuscriselor din omiliar.

manuscrise, în general cele mai vechi, le omit (*Mosq. syn*. 212, *Coist.* 97, *Sinait. gr*. 1604, *Lavra* 1483), iar *Vatop*. 134 le adaugă la sfârşit, în afara omiliilor şi după unele scrieri duhovniceşti ale lui Grigorie (fi. 361 – 367). Şi totuşi par autentice. Potrivit unei însemnări din *Sinait*. 1851, *Omilia* 9 a fost rostită în aceeaşi zi cu *Omilia* 8 (ρηθεΐσα κατά την αυτήν ημέραν), adică în Duminica Ortodoxiei, probabil la Vecernie.

Omiliarul palamit cuprinde încă două piese care au fost adăugate ulterior, nr. 16 şi 53. În manuscrise, ele poartă titlul de Λόγοι („tratat” sau „cuvânt”), şi nu cel de „omilie”, amândouă fiind de o lungime neobişnuită.

Cuvântul *Despre iconomia cea după trup a Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos* (nr. 16; PG, CU, 189 – 220) este un tratat de soteriologie. Potrivit titlului din ediţia de la Ierusalim (*PG*, CU, col. 189A), a fost rostit în Sâmbăta Mare (ρηθεΐσα τώ άγίω καί μεγά Λω σαββάτω); de fapt, nu conţine nicio aluzie directă la Sâmbăta Mare, iar manuscrisele mai vechi, care sunt culegeri de lecturi monastice, menţionează doar că se citea în Sâmbăta Mare ρηθεΐσα: άναγινώσκεται, (*Coist*. 97; άναγινωσκόμενος, *Pantei*. 215), iar *Sinait*. 1851 precizează că această lectură se făcea seara, adică după încheierea slujbei de seară a Sfântului Vasile şi înainte de începutul μεσονυκτίκόν (Λόγος άναγινωσκόμενος τη έσπέρα τού μεγά Λου σαββάτου). În vechile manuscrise, *Cuvântul* era întotdeauna separat de omilii: în *Vat. gr*. 1711 (fi. 247 – 267 v) şi *Sinait*. 1671 (fi. 328 – 343), însoţeşte *Triadele* şi *Cuvântul despre întâmpinarea Domnului*; în *Mosq. syn*. 212 (fi. 281 – 290), *Coist*. 97 (fi. 220 v-230), *Dion*. 192 (fi. 183 v-202 v), figurează împreună cu *Decalogul* şi cu *Theophanes*. Este cert că data *Cuvântului* este posterioară anului 1341 (Varlaam şi Akindin sunt menţionaţi, col.

204B). În măsura în care nu se face nicio aluzie la Gregoras, iar pe de altă parte dascălul isihast nu pare prea preocupat de polemica teologică, aşa cum era între 1342 şi 1347, putem considera că *Cuvântul* a fost redactat între 1347 şi 1351. Scrierea este de o mare importanţă teologică, mai ales din punct de vedere antropologic, înfăţişând o sinteză magistrală a învăţăturii soteriologice a Sfinţilor Părinţi, cu referiri precise la doctrina păcatului originar, la rolul botezului şi la natura eshatologică a mântuirii.

Nr. 53 este desemnat în manuscrise drept *Cuvânt* despre *Intrarea în Sfânta Sfintelor a Maicii Domnului* (ed. Oikonomos, pp. 131 – 180). Ca şi Cuvântul *Despre iconomia cea după trup a Domnului*, îl găsim adesea în afara omiliarului: în *Vat. gr*. 1711 (fi. 268 – 305), împreună cu *Triadele*\ în *Paris. gr*. 970 (fi. 214 – 233 v) *şi Dion*. 200 (fi. 1 – 25 v), înaintea celorlalte omilii. Se pare totuşi că a intrat în colecţie, la locul său actual, înaintea Cuvântului despre iconomie, căci îl regăsim, într-adevăr, în toate omiliarele manuscrise pe care le cunoaştem. *Cuvântul despre Intrarea Maicii Domnului* se adresează monahilor de la Lavra (p. 169) şi graţie lui Filotei îl putem data cu precizie: este vorba despre o operă de tinereţe a Sfântului Grigorie, a doua pe care a scris-o, în jurul anului 1335, după *Viaţa lui Petru Athonitul* (*Encomion*, col. 581C, cf. OIKONOMOS, p. 332). Subiectul nu a fost ales întâmplător: Filotei semnalează într-adevăr că erau unii „care cutezau să defăimeze tainele” sărbătorii (τοΐς μύστηρ ιο ις εκείνο Lg έπηρεάζειν τοΛμήσαντας, *ibid*.). Despre ce este vorba? Greu de spus cu precizie. Să menţionăm totuşi că Nichifor Gregoras, care avea să ajungă ulterior capul partidei antipalamite, susţinea caracterul legendar al relatărilor privind intrarea Fecioarei

în Sfânta Sfintelor, pentru aceasta fiind excomunicat de către mitropolitul Filotei al Selymbriei (MIKLÓSllH ET MÜLLER, I, 490); el se opunea chiar şi sărbătorii în sine, care, după spusele lui, nu ar fi fost prăznuită decât de temnicerii săi (ήδη δέ τού φθινοπώρου Λήγοντας καί τής έορτής έπιστάσης ή τοΐς έμοίς δεσμοφύ Λαξιν ετήσιος τη πανάγνψ τελείται μητρι *τον* θεού, *Ist.*, XXIV, 3, ed. Bonn, III, 3). *Cuvântul* lui Palama nu caută să demonstreze caracterul istoric al uneia sau alteia dintre relatările privind Intrarea Fecioarei în biserică, ci se constituie într-o amplă profesiune de credinţă şi de evlavie, dând sărbătorii o interpretare foarte asemănătoare cu cea pe care Sfântul Grigorie de Nyssa o dăduse urcării lui Moise pe munte, faptele însele nefiind decât expresia înălţării mistice a sufletului către Dumnezeu.

Omiliile 1 şi 63, excluse din lista lui Ehrhardt, au fost rostite amândouă în nişte circumstanţe deosebite. Cea dintâi este un fel de discurs de întronizare, rostit „a treia zi după intrarea în Tesalonic”[1390]. Această omilie se află în fruntea tuturor omiliarelor manuscrise complete ale Sfântului Grigorie, ca prim exemplu al activităţii sale pastorale. Nu acelaşi lucru se poate spune despre Omilia 63 (ed. OIKONOMOS, pp. 279 – 289) care lipseşte cu desăvârşire din omiliarul primar (*Coist*. 97, *Mosq*. *syn*. 212.

Sinait. *gr*. 1604, *Lavra* 1483, *Vatop*. 134) şi nu se regăseşte decât în manuscrisele din sec. al XV-lea, printre scrierile duhovniceşti, după *Tratatul către Xeni* (*Paris*. *gr*. 1239, II. 281 – 285 v, *Sinait*. *gr*. 1851, II. 325 v-329, *Pantei*.

1390 Cf. Filotei, Encomion, col. 618C. Interesul său istoric şi informaţiile pe care le oferă cu privire la situaţia internă a metropolei macedonene au fost analizate, dar unilateral exploatate de către B.T. Gorjanov (Viz. Vrem. I, 1947, pp. 261-266; cf. supra, p. 139).

215, II. 678 – 687, *Athen*. 2715, II. 22 lv-225). Ca şi Omilia 1, ea cuprinde referiri directe la situaţia politică şi mai precis la reacţia celor bogaţi din Tesalonic în urma răsturnării zeloţilor (ed. OIKONOMOS, p. 287); tema omiliei este de fapt următoarea: dacă ni se întâmplă nenorociri, este din pricina noastră, pentru că nu ştim să ne ferim de păcat, sursa tuturor relelor, şi, săvârşind nedreptăţi, atragem asupra noastră pedeapsa dumnezeiască. Filotei pare a se referi la această omilie în *Encomion*-ul său (col. 624A) unde povesteşte cum, întorcându-se la Tesalonic după sinodul din 1351, Palama este din nou împiedicat să intre în cetatea sa episcopală de către împăratul Ioan al V-lea, care comploteazã cu Ştefan Duşan, *kralul* sârb, împotriva lui Cantacuzino.[1391] Dacă omilia se raportează într-adevăr la aceste evenimente, cuvintele indignate ale dascălului isihast împotriva jurămintelor şi în special împotriva unui caz anume de jurământ scris şi semnat cu Sângele euharistie al lui Hristos (p. 287) s-ar putea să vizeze tocmai acordurile secrete dintre Ioan al V-lea şi Duşan[1392].

Celelalte 57 de omilii ale lui Palama sunt propriu-zis nişte predici. Episcopii bizantini din Evul Mediu obişnuiau să lase posterităţii mărturia lucrării lor pastorale. A. Ehrhardt analizează un număr de culegeri de predici bizantine din sec. al XIV-lea, alcătuite astfel încât să acopere ansamblul anului liturgic. Patriarhii Ioan Calecas,

---

1391 Potrivit lui Filotei, Palama a adresat atunci cuvinte de mângâiere prietenilor săi „dezgustaţi“ de situaţie (των δ’ύπηρετών τε καί φίλων έστι.ν ών επί τούτων δυσχεραινόντων); or, omilia este intitulată: προς τούς δυσχεραινοντας έπίταΐς ετυμβαινούσαις ήμίν πάντοθεν περιστάσεσιν παντοδαπαΐς).

1392 Cf. Filotei, ibid., 624 B; Cantacuzino, Ist., IV, 27, ed. Bonn, m, 202-203.

Calist, Filotei, mitropolitul Filadelfiei, Macarie Hrisokefalos, ne-au lăsat astfel de culegeri.

Omiliile lui Palama sunt incluse în manuscrise şi în ediţii nu în ordinea cronologică în care au fost rostite, ci potrivit planului aproximativ al anului liturgic, începând cu duminicile de pregătire ale Postului Mare (Omilia 2, La parabola evanghelică a vameşului şi fariseului) şi terminând cu Duminica lui Zaheu, care le precedă, numită şi „duminica 32-a după Cincizecime", sau „Duminica a 15-a a lui Lucaa (*Om*. 62). Sunt în total 34 de omilii duminicale, care comentează fie pericopa evanghelică citită la Liturghie, fie cea de la Utrenie; în acest din urmă caz, predicile au fost rostite desigur înainte de Liturghie; măcar în unele cazuri, omiliile care comentează pericopele liturgice au fost şi ele rostite înainte de citirea Evangheliei.[1393] Se poate deduce de aici că arhiepiscopul predica de obicei între Utrenie şi Liturghia duminicală, fie explicând lectura evanghelică citită la slujba precedentă, fie anticipând-o pe cea pe care adunarea urma s-o asculte la sinaxa euharistică.

Între omiliile duminicale se intercalează, la locurile lor aproximative[1394], predici rostite la praznicele împărăteşti sau cu diferite prilejuri. Avem astfel omilii la întâmpinarea Domnului (2 febr.; Om. 5), la Buna Vestire

---

1393 De exemplu, Om. bl, La a 12-a dum. A lui Luca (a 29-a după Rusalii): ο εύαγγελιστής Λουκάς σήμερον έρεΐ..., la viitor (ed. Oikonomos, p. 261); editorul dă alte exemple probabile (p. ιδ'. nota ζ').

1394 Se ştie într-adevăr că în calendarul liturgic bizantin - ca şi în calendarul latin - pericopele biblice şi liturghiile duminicale sunt mobile, fiind calculate în funcţie de data Paştelui. Aşadar, celebrările praznicelor cu dată fixă trebuie să se intercaleze - diferit pentru fiecare an - în acest ciclu pascal. Ordinea în care se prezintă omiliile Sf. Grigorie nu corespunde niciunui an anume şi se datorează compilatorilor omiliarului.

(25 martie; Om. 14), la înălţare (Om. 21 şi 22), despre Sfinţii Petru şi Pavel (29 iunie; Om. 28), Scoaterea Sfintei Cruci (1 august; Om. 31), Schimbarea la Faţă (6 august; Om. 34 şi 35) [1395], Adormirea Maicii Domnului (15 august; Om. 37), Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul (29 august; Om. 40), Naşterea Maicii Domnului (8 sept; Om. 42), Sf. Ioan Evanghelistul (26 sept; Om. 44), Sf. Dimitrie, patronul Tesalonicului (26 oct; Om. 49), Intrarea în Biserică (21 nov; Om. 52), Naşterea Domnului (25 dec.; Om. 58) şi Bobotează (6 ian.; Om. 60). Arhiepiscopul a predicat şi dimineaţa, şi seara zilei de miercuri din prima săptămână a

Postului Mare (Om. 6 şi 7) [1396], în seara Duminicii Ortodoxiei (Om. 9) [1397], în Ajunul Crăciunului, pe 21 decembrie (Om. 56) şi în Ajunul Bobotezei (Om. 59). Alte omilii au fost rostite în diferite împrejurări: la o procesiune cu prilejul unei epidemii de ciumă (Om. 39), la o altă procesiune (Λιτή) (Om. 33), poate de un 1 august (cf. Om. 31) şi, în sfârşit, la seceriş (Om. 26 şi 27).

Puţine dintre aceste omilii pot fi datate cu precizie.

1395 In ziua aceea, Palama a predicat de două ori: o dată la Utrenie (Om. 34: έξεφωνήθη πρωί κατά την έορτήν, Coisl. 97, fol. 87; Lavra 1483, fol. 133), a doua oară la Liturghie (Om. 35: έξεφωνήθη κατά την θείαν Λειτουργίαν, Coisl. 97; fol. 91; Lavra 1483, fol. 136).

1396 Sinait gr. 1604 (fol. 47v) şi Lavra 1483 (fol. 61v) menţionează după titlul Omiliei 6 următoarea notă: έξεφωνήθη τή τετράδι τής α' έβδομάδος. In Sinait. 1604 (ff. 64ν-65), Om. 7 este precedată şi ea de o notă: έξεφωνήθη καί αύτη κατά τήν εσπέραν τής αύτής τετράδος. In Dion. 200 (ff. 31ν et 36), cele două omilii sunt desemnate ca fiind rostite în a patra duminică din Postul Mare (έξεφωνήθη τή νηστίμω κυριακή δ'; έξεφωνήθη κατά τήν εσπέραν τής αύτής ή μέρας), ceea ce este o eroare a copistului; textul Om. 6 arată limpede că era vorba de prima săptămână din Post (PG, CLI, col. 84C).

1397 Sinait 1851 specifică într-adevăr că această omilie a fost rostită „în aceeaşi zi“ ca Om.8 (ρηθεΐσα κατά τήν αύτήν ή μέραν); am văzut însă că Om. 9 lipsea din omiliarul primar.

Majoritatea au fost rostite la Tesalonic, în ultimii ani ai arhiepiscopului, fie în catedrala sa Sfânta Sophia, fie în alte biserici din oraş. Filotei ne informează cu privire la două dintre ele: omiliile 44 şi 32; prima despre Naşterea Sfintei Fecioare a fost rostită la mănăstirea de maici numită *Βασιλικός* din Tesalonic, în seara de 7 septembrie 1351, la începutul slujbei de Priveghere, prezidată de Palama[1398]; cea de-a doua este un fel de testament al dascălului isihast: acesta fiind rostit în august 1359, de pe patul de boală.[1399] Probabil că Omilia 31 o precedase cu puţin timp în urmă, căci arhiepiscopul pomeneşte deja despre boala sa.[1400]

Omilia 37 menţionează un asediu al Tesalonicului de către „barbari", aceştia reuşind să înfometeze cetatea, a cărei salvare s-a datorat unei corăbii (όΛκάς PG, CU, 460B) care a izbutit să-i aducă grâu. Este posibil ca Palama să aibă aici în vedere evenimentele de la sfârşitul anului 1350, când Cantacuzino a eliberat Tesalonicul de ameninţarea sârbilor cu ajutorul unei flote turceşti.[1401] Omilia 50 se adresează unor monahi (ημείς οί μοναχοί, ed. Oikonomos, p. 106) care sunt totodată „concetăţeni" ai Sfântului Dimitrie, adică tesaloniceni (p. 108); arhiepiscopul predică aşadar într-o mănăstire din cetatea sa episcopală. Alte predici au fost rostite în afara Tesalonicului. Omilia 39 este consacrată epidemiei de ciumă care a făcut înconjurul Europei şi care în primăvara şi vara lui 1347 a făcut numeroase victime la

---

1398 Encomion, 624D-625A; în omilie, ierarhul se adresează îndeosebi monahiilor (ed. Oikonomos, pp. 12-13).

1399 Ibid. col. 63 5A

1400 Cf. supra, p. 168.

1401 L. Brehier, Vie et mort de Byzance, p. 439.

Constantinopol şi în întregul imperiu.[1402] Predica la Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul (Om. 40) datează de la o şedere la Muntele Athos (a se vedea în special *PG*, CU, 513B) şi pe cât se pare este anterioară anului 1337.

S-a remarcat în legătură cu Sfântul Grigorie Palama că doar împrejurările au făcut din el un teolog şi „un dascăl cu un sistem metafizic" şi că în alte circumstanţe nu ar fi rămas în urma sa decât „o operă de zidire duhovnicească şi de predicator"[1403]. Studierea omiliilor sale ilustrează atât justeţea, cât şi prea marea modestie a acestei aprecieri. Este adevărat că în afară de cele două omilii la Schimbarea la Faţă (nr. 34 şi 35), dascălul isihast nu abordează nicăieri în opera sa de predicator controversa cu privire la energii, abia dacă face una sau două aluzii. Şi totuşi, îl vedem la Tesalonic predicând aproape zilnic[1404], şi adresându-se atât simplilor credincioşi, cât şi intelectualilor din oraş.[1405] Polemica teologică nu a fost aşadar niciodată pentru el un scop în sine, ci un mijloc de a apăra ortodoxia. Când aceasta nu era ameninţată, distincţiile teologice cu care opera îşi pierdeau interesul imediat; ceea ce-l interesa pe Palama era să vestească auditoriului său esenţialul misterului creştin, să-i facă să înţeleagă realitatea mântuirii aduse de întrupare şi prezenţa acestei realităţi în Biserică, prin vestirea Cuvântului dumnezeiesc şi administrarea Sfintei Taine. Aşadar, poate părea că personalitatea Sfântului Grigorie se dedublează într-un predicator şi un teolog şi că între aceste două părţi ale operei sale nu mai există o

---

1402 A se vedea MURALT, Chronographie, p. 613.

1403 J. GOUILLARD, Petite Philocalie, p. 268.

1404 Cf. Om. 33, PG, CLI, col. 413B.

1405 Ibid. 413C.

legătură internă. O asemenea concluzie ar fi însă cu totul greşită. Studierea operei dezvăluie unitatea profundă a gândirii sale: Palama s-a lansat în polemică pentru a apăra şi a exprima ceea ce este esenţial în misterul creştin, iar propovăduirea sa ar fi fost de neconceput dacă el ar fi adoptat poziţiile nominaliste ale lui Varlaam şi Akindin.

Majoritatea omiliilor dascălului isihast abordează tema respectivă referindu-se direct la taina centrală a mântuirii. Întotdeauna teologul este cel care vorbeşte, chiar dacă circumstanţele şi obiectul omiliei par prea puţin favorabile teologiei. Urmează cumva să se adreseze unei cetăţi sfâşiate de lupte sociale şi patimi politice şi să îndemne locuitorii spre pace? începe prin a le aminti marile adevăruri biblice privind unitatea Creaţiei, unitatea firească a fiilor lui Adam, unitatea pe care simpla raţiune o cere de la cetăţenii aceluiaşi oraş, pentru a ajunge apoi la tema centrală a unităţii creştinilor în Biserică, Trup al lui Hristos, prin harul botezului (Om. 1). Trebuie să predice în legătură cu serbările populare care însoţeau secerişul? Vorbeşte despre sământa care este Cuvântul lui Dumnezeu în inima credinciosului, despre secerişul pe care-l împlinesc încă din această lume păstorii Bisericii, anticipând secerişul Zilei de pe urmă, care va fi lucrarea îngerilor (Om. 26 şi 27). Comentează peripeţiile luptei dintre Ioan al V-lea şi Cantacuzino, una dintre primele victime fiind chiar el însuşi? Recurge la o lungă digresiune despre păcat pentru a arăta că este un adevărat adulter să părăseşti Mirele ceresc şi să te îndeletniceşti cu războiul civil, nenorocirile politice fiind urmarea acestui fapt (Om. 63).

Înălţând astfel gândul păstoriţilor săi către adevărurile veşnice ale creştinismului, Palama nu face decât foarte rar concesii simbolismului spiritualist şi

artificial de care obişnuiau să abuzeze bizantinii, ca de pildă atunci când vorbeşte despre Templul din Ierusalim, înălţat pe un munte, pentru a simboliza înălţarea duhovnicească în rugăciune (Om. 2, col. 20D), sau când interpretează imaginea patului celui slăbănog ca un simbol al trupului omenesc pe care zace sufletul atunci când se lasă în voia păcatului (Om. 10, col. 121A). Cel mai adesea, arhiepiscopul Tesalonicului recurgea la o tipologie sacramentală care devenise rară în culegerile de predici bizantine încă din epoca patristică. Omiliile sale constituie, din acest punct de vedere, o adevărată renaştere a spiritului obiectiv şi comunitar în propovăduire şi sub acest aspect ar merita un studiu anume. Aproape întotdeauna, evenimentele biblice reprezintă pentru el nu numai progresul duhovnicesc al individului, ci mai ales realitatea obiectivă a lui Hristos şi a Bisericii; întoarcerea fiului risipitor este un typ al botezului (Om. 3, col. 44B), Noe este o imagine a lui Hristos, iar arca, a Bisericii (Om. 4, col. 52B; Om. 57, p. 217) etc. El nu neglijează simbolistica cifrelor, îndeosebi a lui 7 şi *8*, pe care o popularizase Sfântul Vasile[1406]: prima cifră manifestându-se în cele şapte săptămâni ale Postului Mare şi semnificând veacul de acum, iar cea de-a doua (cf. cele 8 săptămâni ale „Cincizeci şi i”), veacul ce va să vie (Om. 19, col. 210; Om. 25, col. 329BC; Om. 34, col. 428B). Motivul eshatologic revine în aproape toate omiliile sale, aceasta fiind într-adevăr una din caracteristicile esenţiale ale gândirii lui Palama: orice împărtăşire cu harul Mântuirii nu este decât o anticipare a parusiei, fie că este vorba de harul sacramental însuşi, fie de roadele sale perceptibile şi conştiente pe care creştinul le culege în viaţa sa

1406 Traité du Saint-Esprit, 27, PGf XXXII, 192AC (ed. B. PRUCHE, Sources chrétiennes, 17, Paris, 1945, pp. 236-237).

duhovnicească. Acest acut simţ eshatologic îi permite Sfântului Grigorie să dea o interpretare foarte vie şi justă Liturghiei, revenind la duhul creştinismului primar: semnificaţia eshatologică a Paştelui („poartă a veacului ce va să vină”[1407], Om. 15, col. 177CD), cea a duminicii, căreia sabatul iudaic îi era şi rămâne o pregătire (Om. 17, col. 228D-229A; Om. 21, col. 284CD; Om. 23, col. 300 A), cea a botezului şi a Euharistiei care ne fac părtaşi la moartea şi la învierea lui Hristos şi care cuprind în ele însele toate celelalte Taine ale Bisericii.[1408] El posedă totodată simţul tipologiei biblice a luminii şi întunericului atât de prezent în liturghia bizantină; de pildă, subliniază faptul că Evangheliile învierii sunt citite exclusiv dimineaţa (Om. 23, col. 300 A): lumina soarelui este un typ al lui Hristos ieşind din mormânt... Lui Palama îi place să comenteze pentru auditoriul său rânduielile Bisericii: astfel, interpretează Vohodul mic de la Sfânta Liturghie ca pe o imagine a venirii lui Hristos (Om. 30, col. 58 IC); explică semnificaţia templului creştin unde o simplă adunare omenească este prezidată de Hristos însuşi (Om. 20, col. 272C; Om. 36, col. 45 bl).

Înţelegem astfel de ce înnoirea isihastă din Bizanţ coincide cu o deşteptare a misticii sacramentale şi liturgice căreia Nicolae Cabasilas îi este cel mai cunoscut reprezentant. Nu în afara Bisericii îşi aflau isihaştii sursa misticii Numelui lui Iisus şi antropologia lor, ci în tradiţia eclezială luată ca un tot. Astfel că Palama propovăduieşte cu fervoare respectarea prevederilor Bisericii privind Sfânta Liturghie duminicală: omul care dispreţuieşte

---

1407 Cf. Omilii, op. cit., p. 207

1408 Έν γαρ δυσί τούτο ίς πάσα ήμών ήρτηται ή σωτηρία, πάσης της θεανδριχής οικονομίας έν τοίς δυσίτούτοίς συγκεφαΛαιουμένης (Om. 60, p. 250).

această sfântă slujbă este departe de Dumnezeu (Om. 51, pp. 113 – 115; Om. 19, col. 219BC; Om. 21, col. 284 CD); stăruie asupra importanţei primordiale a împărtăşirii cu Sfintele Taine, singurul mijloc de a primi în sine viaţa dumnezeiască (Om. 37, col. 465C) şi vorbeşte despre împărtăşirea aproape zilnică (Om. 38, col. 481B); le recomandă tuturor să aibă un părinte duhovnicesc la care să se mărturisească înainte de împărtăşanie (Om. 56, pp. 200 – 203). Recomandă de asemenea practicarea postului, stăruind asupra faptului că simpla îndeplinire formală a prescripţiilor este insuficientă, adevăratul post fiind cel care priveşte atât sufletul, cât şi trupul (Om. 9, col. 108 C); Palama remarcă de asemenea că Sfinţii Părinţi nu recomandă posturi prea îndelungate, ci doar ca în timpul Postului să nu se mănânce decât o dată pe zi: „Şi acesta este post măsurat şi cumpănit”[1409] (σύμμετρον καί μετά Λόγου νηστείαν, Om. 13, col. 160C). îşi îndeamnă păstoriţii să se poarte cum se cuvine în biserică şi îi mustră pe cei care vin ca să stea la taclale (Om. 2, col. 2 IA; Om. 10, col. 121CD) sau care pleacă înainte de sfârşitul slujbei (Om. 20, col. 272C). O laudă pe samarineancă pentru cât de bine cunoştea Scripturile şi deplânge faptul că astăzi cei ce sunt „credincioşi din naştere” le cunosc mai puţin (Om. 19, col. 253D).

Viaţa oraşului Tesalonic îl interesează de asemenea. Deja, în sec. al XIV-lea, se afla acolo o importantă colonie de evrei, iar arhiepiscopul dorea cu ardoare să-i convertească, stăruind asemenea Sfântului Apostol Pavel (Rom. XI), asupra caracterului providenţial al apostaziei lor: „Nu au păcătuit pentru a cădea, ci pentru ca prin păcatul lor să vină mântuirea la noi, cei care înaintea lor

1409 Cf. Omilii, op.cit., p.184

respingeam credinţa” (Om. 38, col. 477 B). Caută, pe de o parte, să creştineze moravurile cetăţenilor, criticând excesele gastronomice (ή άδδηφαγία και ή άκρασία), desfătările exagerate şi vestigiile păgâne ale carnavalului (ταραχαί και κραυγαί και μάχαι καί θόρυβοι και άσματα πορνικά καί χορεύματα σατανικά καί άσεμνοι γέλωτες) care, la Tesalonic, dura două săptămâni (Om. 6, col. 84C) şi îndeosebi criticând cu tărie nedreptăţile sociale, ale căror victime erau săracii cetăţii şi care, aşa cum remarcă Palama pe bună dreptate, provocaseră revolta zeloţilor (cf. *supra*, p. 139; cf. şi Om. 22, col. 292). Atunci când îi atacă pe aceştia, pentru că nu se supun împăraţilor şi nu respectă autorităţile, nu uită în compensaţie să atace şi mai pe larg cauzele revoltei lor, îndeosebi excesele comise de cămătari (Om. 45, pp. 45 – 49) [1410]. Face un adevărat elogiu sărăciei: „Auziţi şi vă bucuraţi, toţi câţi sunteţi săraci şi nevoiaşi, căci sunteţi fraţi după trup cu Dumnezeu... Ascultaţi şi gemeţi voi, care-i dispreţuiţi pe fraţii voştri greu încercaţi, sau mai degrabă pe fraţii lui Dumnezeu...” (Om. 4, col. 57C), şi a-mi[1411]nteşte că Hristos şi-a ales ucenicii cei mai apropiaţi printre săraci (Om. 47, p. 59). Palama are un simţ foarte viu al caracterului social al vieţii omeneşti celei după fire (τη προς άλλήλους κοινωνία πάντων ημών ή βιος ήμών συνίσταται καί διά τούτο καί συνοικίαι καί πόλεις καί κοινωνικόν ζώόν έστι ο άνθρωπος) şi subliniază că acest caracter poate sluji şi la desăvârşirea vieţii noastre suprafireşti, cu condiţia ca bunurile materiale să fie folosite cu dragoste de aproapele: acesta este, în opinia arhiepiscopului, sensul pildei iconomului necredincios (Luca, XVI, l-12; Om. 48, pp. 71 –

1410 De făcut o paralelă între această omilie şi cea a lui Nicolae Cabasilas, Contra cămătarilor (PG, CL, 728-794).

1411 Gf. Omilii, op. cit., pp. 59-60

73).

Se vede întreaga bogăţie şi diversitate a propovăduirii Sfântului Grigorie la Tesalonic, şi nu am citat decât câteva exemple scurte, alese la întâmplare. Omiliarul său constituie un izvor nesecat de informaţii istorice şi sociale despre Tesalonic şi prezintă un interes incontestabil chiar şi numai din punct de vedere literar. Cu excepţia *Cuvântului despre să dimitrie*[1412], unde arhiepiscopul a fost nevoit să se adapteze elocinţei oficiale şi artificiale care caracterizează nenumăratele elogii aduse de bizantini în sec. al XIV-lea sfântului patron al metropolei macedonene[1413], stilul omiliilor lui Palama este simplu şi plin de viaţă; scopul său era de a-şi convinge auditoriul, nu de a-l uimi prin performanţe retorice. În sfârşit, aşa cum am remarcat deja şi cum vom vedea şi în continuare, Palama rămâne mereu teolog şi nu pierde niciodată prilejul de a vedea şi exprima unitatea profundă care există între dogmă şi viaţă, între misterul creştin şi punerea sa în practică în viaţa de zi cu zi. Nimic nu arată mai limpede decât omiliarul lui Palama în ce măsură mâna de intelectuali rafinaţi care au continuat după 1351 să se opună palamismului era mai departe decât dascălul isihast de realităţile cotidiene şi de sentimentele profunde ale evlaviei populare ale Bisericii Bizantine.

Opere pierdute sau apocrife

Faptul că am putut completa cu câteva numere lista operelor lui Palama stabilită de autorii anteriori arată că

1412 Om. 43 (XLIII), PG, CLI, 536-549, OIKONOMOS, pp. 83-100 (este vorba de un Λόγος, nu de o όμιΛία).

1413 B. Laourdas a făcut o listă a acestora unde analizează pe scurt şi Discursul lui Palama (Εγκώμια εις τον άγιον Δη μητριόν κατά τον δέκατον τέταρτον αιώνα, în Έπετ. έτ. βυζ. σπουδών, XXIV, 1954, pp. 205-290).

scrierile dascălului isihast au circulat izolat şi nu au intrat niciodată în marile colecţii de tipul manuscriselor *Coist*. 98 – 100. Aşa că este posibil ca unele să ne fi scăpat. Este cel puţin o scriere a lui Grigorie care a existat în mod cert, dar căreia nu i-am putut da de urmă: *Epistola către Menas*. Unii antipalamiţi care scriau în a doua jumătate a secolului al XIV-lea citează un pasaj din ea – mereu acelaşi (sursa lor fiind probabil identică), în care Palama menţionează metoda psiho-fizică de rugăciune şi efectele sale.[1414] Menas apare drept un isihast bine-cunoscut.[1415] Nu întâlnim nicio referire la această scrisoare în operele cunoscute ale lui Palama. Să amintim că începutul unei scrieri a isihastului Menas cuprinzând sfaturi pentru monahi în timpul Postului Mare se află într-un florilegiu manuscris din sec. al XV-lea[1416] şi că un monah pe nume Menas este menţionat de părintele duhovnicesc al Irinei-Evloghia Chumnena.[1417] Pe de altă parte, într-o scrisoare adresată lui Ioan Calecas în 1346, unde se plânge că a fost abandonat atât de împărăteasa Ana, cât şi de patriarh, Akindin pomeneşte cu amărăciune de un Menas „care râde de toate acestea, se bucură, dănţuieşte şi spune: bravo, bravo!”[1418] în cazul acesta s-ar părea că este vorba de un

1414 Pseudo-Cydones, Adversus Palamam, PG, CLIV, 840C-841A; Cyparissiotis, Palamiticae transgressiones, I, PG, CLII, 684CD; cf. G. Mercati, Notizie, p. 28t.

1415 Μερίτην όντα τούτον των θαυμαστών οράσεων καί παθών, Cyparissiotis, ibid. C.

1416 Τού μακαρίτου κύρ Μηνά τού ήσυχαστοϋ Λόγος διηρημένος έν κεφαλαίοις οκτώ πάνυ ώφέλιμος διαλαμβάνουν τάς καθ’έκάστην έβδομάδα τής άγιας... τεσσαρακοστής τού κατά μόνας άγωνίζομένου πράξεις τε και έννοιας, Inc.: Τού βασιλέως των αιώνων..., Athen. gr. 2583, s. XV, fol. 185v.

1417 V. Laurent, în Revue des Etudes byzantines, XIV, 1956, p. 77.

1418 Έπεγγελά δε τούτοις άπασι Μηνάς καί έφήδεται καί άτεχνώς

pseudonim al lui Cantacuzino.

Alte scrieri care au fost atribuite lui Palama par a nu fi existat niciodată: falsificatorul Nicolae Comnenos Papadopoulos menţionează astfel o „scrisoare către Nicon italianul”[1419][1420], iar S. Oikonomos se bazează pe un pasaj din *Encomionul* lui Filotei, unde acesta vorbeşte de instrucţiunile pe care Grigorie le adresase clerului din Tesalonic, pentru a afirma că arhiepiscopul publicase discursuri scrise Despre *preoţie*. Sp. Lambros, la rândul său, îi atribuie lui Palama scrierile antilatine din *Dion*. 138 (*Athon*. 3672) din sec. al XIV-lea, care, în realitate, îi aparţin lui Nil Cabasilas[1421]. Întâlnim de asemenea, în unele manuscrise târzii, atribuindu-i-se lui Palama mici opuscule care nu au evident nicio legătură cu dascălul isihast nici prin stil, nici prin conţinut: un scurt pamflet antilatin[1422] şi un tratat despre Maica Domnului[1423].

Mai important este cazul lui Αντίθεσις πρής ά συνέθηκε ο Ακίνδυνος κατά τοϋ Παλαμά δήθεν... [Inc.*;* *Ό*ράτε τό τής Ακίνδυνου...]; este vorba de refutaţia refutaţiei pe care Akindin o făcuse Apologie*i lui Pal*ama. Autorul[1424] reproduce pasaje din Palama, aşezând după ele

όρχείται καί φησίν «εύγε, εύγε», Marc. gr. 155, fol. 42.

1419 Praenotationes mystagogicae, p. 193; reluat de Fabricius-Harles, PG, CL, 777-778.

1420 Filotei, Encomion, col. 619B-620A; S. OIKONOMOS, op. cit., p. 336; M. Jugie menţionează şi el în lista lucrărilor lui Palama nişte Λόγοι περί ίερωσύνης pierdute.

1421 Catalog, I, 343.

1422 Taur. 186, 1. II, 40; opusculul {Inc.: Είπε μοι, ώ εταίρε...) este reprodus integral în Catalogul lui PASINI (pp. 281-282).

1423 Περί τής παναγίας ποτέ έσχε τήν άρχήν γίνεσθαυ Inc.: Μετά τήν τού Σωτήρος..., Lavra 1132, s. XVII, ff. 27-29.

1424 Montfaucon a transcris minuţios titlul şi capitolele acestei scrieri (PG, CL, 829-831).

refutaţia lui Akindin pentru a-l contrazice pe acesta din urmă. Strânsa legătură care există între această scriere şi operele dascălului isihast i-a incitat pe copişti să le transcrie împreună cu acestea; astfel, se regăsesc fără numele autorului în marile colecţii de scrieri ale lui Palama (Paris. g*r. 97*0, II. 416 v-437 v; Paris. g*r. 12*38, II. 235 – 244 v; Coist. 99, II. biv 77 v; Laud. 87*; Sc*orial. *gr. y*-II*-1*5, II. 54 – 67; Ambros. *gr. 45*7, II. 118 – 114). În πίπαξ, la începutul manuscrisului de la Milano, scrierea este chiar atribuită lui Palama (τοϋ αύτοϋ). Cu toate acestea, în text, autorul vorbeşte în mai multe rânduri de Grigorie la persoana a treia (Coist. 9*9*, II. 62, 62 v, 65 v, 67: τοϋ θεοσεβεστάτου Παλαμά) şi o dată stabileşte o distincţie clară între el însuşi şi dascălul isihast (των προς αύτόν τοϋ θεοσεβεστάτου Παλαμά βιβλίων διΐτω μάλιστα τό έκτον. ήμεΐς δ έπίτά έξής ϊωμεν... fol. 77 ν). Aşadar, Αντίθεσις trebuie exclus din lista operelor autentice ale lui Palama.

În lista lui P. Jugie, găsim alte lucrări care nu-i aparţin Sfântului Grigorie şi în primul rând cei 618 iambi pe care David Dishypatos îi scrisese pentru a refuta cei 509 iambi ai lui Akindin împotriva lui Palama. Eroarea lui Jugie provenea din faptul că în *Paris*. *gr*. 1238, II. 49 – 52 v iambii lui David precedă operele lui Palama şi că începutul manuscrisului, unde numele lui Dishypatos era desigur menţionat, nu mai există; titlul iambilor este precedat de un τοϋ αύτοϋ care desemnează autorul textului precedent; or, acest text din care a rămas sfârşitul este scrisoarea lui David către Nicolae Cabasilas (cf. infra, p. 413) [1425]. Găsim

1425 Atribuirea lui David este formală în alte manuscrise ale iambilor, de exemplu Laud. 87, ff. 209-214 (cf. Coxe, Catalogue, I, 573); cf. şi Erhardt- Krumbacher, Geschichte, p. 105; M. Treu, în Δελτών τής ίστ. καί έθν. έταιρείας τής Ελλάδος, ΠΙ, 1890, ρ. 105; G. Mergati, Notizie, ρ. 197. Poemul lui David a fost editat de R. BROWNING, în Byzantion, XXV-

de asemenea în lista Jugie un *Florilegiu* scripturistic şi patristic în 16 capitole (*Inc.*: Δύο φαμέν τάς ενεργείας...). De fapt, autorul acestei vaste compilaţii destinate polemiştilor antiakindinişti este necunoscut şi nu este imposibil ca dascălul isihast să fi participat el însuşi la alcătuirea sa, dar manuscrisele nu i-o atribuie. Doar Pari*s. gr. 97*0, II. 278 – 350 v, 359 – 36 lv pare a-l lega de operele lui Palama, dar acest manuscris este el însuşi o compilaţie patristică şi atribuirea lui Grigorie nu este nicidecum afirmată. Flo[1426]r*ilegiul pre*zintă un interes cert în măsura în care constituie un arsenal de texte patristice, clasate sistematic şi deseori însoţite de referinţe precise. Dispunem astfel de o sursă de primă mână privind modul de lucru al teologilor bizantini.

În încheiere, să mai menţionăm şi dialogul Πρόσωnonoiai despre care am spus deja că nu era scris de Palama, ci de Mihail Choniates.[1427]

Apendice II

IZVOARE CONTEMPORANE

Stabilim lista izvoarelor bizantine de care ne-am servit în acest studiu, în ordinea alfabetică a autorilor, separând totuşi textele publicate de textele cu totul – sau aproape cu totul – inedite. Această separare are însă un caracter convenţional, căci numeroase ediţii pe care le menţionăm sunt departe de a fi satisfăcătoare şi nu scutesc de recurgerea la manuscrise. Sau, invers, textele inedite au fost uneori amplu citate de unii autori. Ne-am

---

XXVI-XXVH, 1955-1957, fasc. 2, pp. 713-742.

1426 Florilegiul se regăseşte şi fără numele autorului, în Vat. gr. 705, s. XIV, ff. l-133v şi în Monac. gr. 285, ff. 1-177, s. XV. A fost adăugat de asemenea de o mână din sec. al XVI-lea, în Paris. gr. 1238, ff. 1-4lv care este o culegere a operelor lui David Dishypatos şi ale lui Palama.

1427 PG, CLI, 1347-1372; cf. supra, p. 335.

văzut aşadar constrânşi să însoţim unele titluri de scurte comentarii, fie pentru a indica defectele majore şi lacunele ediţiei, fie pentru a face trimitere la ediţiile parţiale existente, fie, în sfârşit, pentru a face unele remarci cu privire la autor. În anumite cazuri, în continuarea titlurilor operelor editate, trimitem la manuscrisul care a servit la ediţie. Pentru *Tomosurile* sinodale, stabilim o listă de manuscrise vechi, care ar putea servi unor eventuali editori: textul acestor documente capitale ridică într-adevăr probleme care nu pot fi soluţionate decât printr-un recurs la ansamblul tradiţiei manuscrise. Este de la sine înţeles că nu ne referim aici la principalul izvor, opera lui Palama însuşi, care a făcut obiectul Apendicelui I.

L

Izvoare publicate

Akindin, Grigorie, *Versuri împotriva lui Palama*, ed. L. Allatius, în *Graecia orthodoxa*, I, 756 – 769, după *Barb. gr*. 291, II. 244 v-255 v (= PG, CL, 843 – 862). Scrise pe la 1342; adresate peloponezienilor (FILOTEL, *Encomion*, col. 608 – 609); respinse de David Dishypatos, (infra, p. 413) şi de Palama (*Epistolă către Damian*, *Coist*. 98, II. 196 v-197 v).

Două epistole către Gregoras, ed. Bonn, în *Greg. Hist.*, I, pp. LXIX-LXX, LXXXVI-LXXXVIII, după *Vat. gr*. 1086, II. 224 v-226 v; cf. R. Guilland, *Correspondance*, pp. 274 – 275.

Epistolă către Nicolae Cabasilas, ed. I. SEVOENKO, în Byz. Zeitschr. 47 (1954), p. 53, nota 4.

epistole, ed. Th. Uspenski, în Sinodik v nedelju pravoslavija, Odessa, 1893, pp. 77 – 84.

Nouă epistole, ed. R.-J. Loenertz, în Ἐπετηρίς εταιρείας βυζαντινών σπουδών, XXVII, Atena, 1957, pp. 89 – 109.

Raport către Calecas, ed. Th. Uspenski, ibid., pp. 86 – 92.

Bilet de primire, ed. Porfirie Uspenski, în Istorija Athona, III, Athon monaseskij, I, p. 250, notă.

ANONIM, „Dizertaţia unui filosof pornind de la Scriptură”, ed. L. Allatius, în *De libris eccl. Graecorum*, pp. 199 – 204, după *Barb. gr.* 291, II. 213 – 216 v (= PG, CL, 864 – 867).

Tratat antipalamit fără titlu, ed. L. Allatius, *ibid.*, pp. 209 – 213, după *Barb. gr.* 291, II. 255 v” 259 (= PG, CL, 870 – 872).

Méthode de la sainte oraison, ed. I. Hausherr, în *Orientalia christiana*, IX, 2, n° 36, 1927, p. 150 – 209.

Atanasie, patr., Scrisori, ed. Gennadios, în Έηετηρίς εταιρείας Ιβυζαντινών σπονδών, 22 (1952), ρρ. 227 – 232; în Δύο... Αθανασίου Æ έπιστολομαϊοι διδασκαλίας Istanbul, 1952; şi în Ιστορία τοϋ οικουμενικού πατριαρχείου, I, p. 380.

VARLAAM, calabrezul, *Opt scrisori*, ed. G. SCHIRO: 1) în *Archivio storico perla Calabna elalucania*, 1932, 1, pp. 2 – 88; ПI, pp. 426 – 436; 1935, 1, pp. 64 – 77; 1936, I-П, pp. 80 – 98; ПI-IV, pp. 302 – 324; 1938, pp. 52 – 70.2) în *Barlaam Calabro, Epistole greche*, Palermo, 1954, pp. 229 – 330.

Rugăciune, ed. SCHIRO, în Archivio storico per la Calabria e la Lucania, 1938, II, pp. 155 – 166.

Etica după stoici (în latină), ed. Canisius, Ingolstadt, 1604 (= PG, CU, 1341 – 1364).

Logistique, ed. J. Chamberus, Paris, 1600.

Patru scrisori către prietenii săi greci (în latină), ed. Basnage, Anvers, 1745 (= PG, CU, 1255 – 1314).

Tratat prolatin despre purcederea Sfântului Duh (în latină), ed. Basnage, Anvers, 1745 (= PG, CU, 1314 –

1330).

Tratat antilatin despre primatul papal, ed. Saumaise, Hanau, 1608 (= PG, CU, 1255 – 1280).

Două discursuri despre unirea Bisericilor, ed. C. Gianelli, în *Miscellanea G. Mercati*, III (Studi e testi, 123), Città del Vaticano, 1946, pp. 185 – 201.

Cabasilas, Nicolae, Despre cei care înfruntă în chip criminal magistraţii pentru bunurile sfinte, ed. I. SEVCENKO, în Dumbarton Oaks Papers, IX, 1957, pp. 80 – 171.

Împotriva elucubraţiilor lui Gregor as, ed. A. Garzya, în *Byzantion*, XXIV (1954), Bruxelles, 1956, pp. 521 – 532.

Cabasilas, Nil, *Opuscul împotriva akindiniştilor în jurul unui text al lui Grigorie de Nyssa*, ed. M. Candal, în *Or. Chr. Per.*, XXIII, 1957, pp. 240 – 256 (text după *Vallicel.* 87, s. XV). Opusculul se află şi în *Monac, gr.* 508, s. XIV, II. 5 – 43 şi în *Vatop.* 262, s. XV.

Calecas, Ioan, patr., *Excomunicarea lui Palama*, ed. L. Allatius, în *De libris eccles. Graecorum*, pp. 197 – 198 (= PG, CL, 863 – 864); titlu şi note în G. Mercati, *Notizie*, p. 195.

Enciclică, ed. L. Allatius, De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione, pp. 817 – 820 (= PG, CL, 891 C-894 C).

Titlul excomunicării lui Isidor, ed. G. Mercati, Notizie, pp. 202 – 203.

Epistolă către athoniţi, ed. MIKLÓSllH ET MÜLLER, Acta, I, pp. 238 – 242.

Explicarea Tomosului, ed. L. Allatius, *De*... perp*etua consensione, pp.* 828 – 833 (= PG, CL, 900 B-903 B).

Calist, patr., *Trei omilii*, ed. S. Eustratiadis, în Εκκλησιαστικός Φάρος, VIII, 1911, pp. 114 – 137 (după *Vindob. theol. gr.* 279, II. 191 sq.); ultima din cele trei

fusese publicată anterior de GRETSER, *De cruci Christi opera omnia*, II, Ratisbonae, 1734, pp. 187 – 197.

Viaţa Sf. Grigorie Sinaitul, ed. I. POMJALOVSKIJ, în *Zapiski* ale Facultăţii Istorico-Filologice din Sankt-Petersburg, XXXV, 1896, pp. 1 – 64.

Viaţa Sf. Teodosie de Tîrnovo (versiune slavă), ed.: 1) O. Bodjanskij (după o copie târzie), în Crenţa v imperatorskom obscestre istorii i drevnostej rossijskich primoskovskom universitete, I, Moscova, 1860; 2) V. Zlătarski (după un manuscris vechi), în Zbornik za narodni umorvorenija, nauka i kniznina, XX, Sofia, 1904, pp. 1 – 44.

Cantacuzino, Ioan, *Istoria*, I-IV, ed. Bonn, 1828 – 1832.

Proclamaţie, ed. Dositei, Τόμος αγάπης, Iaşi, 1698 (= PG, CU, 769 D-772 C).

Prefaţă la operele sale, publicate sub pseudonimul Christodoulos, ed. Bandini, *Catalogus Bibi. Laur.*, I, 342 sq. (= PG, CIV, 694 – 699).

Chilas, Ioan, mitr. Efesului, *Scrisoare către Andronic al II-lea*, ed. Banduri, *Imperium orientale*, Π, Paris, 1711 (= PG, CXLII, 245 – 246).

CHUMNOS, Nichifor, *Elogiu lui Teolipt al Filadelfiei*, ed. Boissonade, în *Anecdota nova*, Paris, 1833, pp. 183 – 239.

Dlă HYPATOS, David, *Istoricul începutului controversei*: 1) ed. Porfirie Uspenski, în *Istorija Athona*, III, *A thon monaseskij*, 2, *Opravdanija*, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 821 – 828 (fără numele autorului); ed. E. Candal, în *Miscellanea Comillas*, 1, 1943, pp. 487 – 525; nouă ed. E. Candal, în *Or. Chr. Per.*, XV, 1949, I-II, pp. 85 – 124. Niciuna din aceste ediţii nu este completă: a se vedea adăugirile şi remarcile pertinente ale lui R. Browning în *Byzantion*, XXV-XXVI-XXVII, 1955 – 1956 – 1957, fascicol 2

(*Mélanges Dyggvé*), pp. 742 – 745.

Poem împotriva lui Akindin, ed. R. BROWNING, în *Byzantion*, XXVXXVI-XXVII, 1955 – 1956 – 1957, fascicol 2 (*Mélanges Dyggvé*), pp. 713 – 742.

FILOTEL, patr., *Trei antiretice contra lui Gregoras adresate Marelui Domestic Paleologul*, ediţie foarte defectuoasă a lui Dositei, în Τόμος αγάπης, Iaşi, 1698 (= PG, CU, 1139 – 1186); despre titlu, a se vedea Mercati, *Notizie*, p. 244; Introducere, *ibid.*, pp. 243 – 244.

Douăsprezece antiretice contra lui Gregoras, ed. Dositei, *ibid.* (= PG, CU, 773 – 1138); al 12-lea tratat, incomplet în ediţia lui Dositei (şi în Migne), a fost publicat integral de Porfirie Uspenski, *Istorija Athona*, III, *Athon monaseskij*, II, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 828 – 861; pentru introd., a se vedea G. Mercati, *ibid.*, p. 243.

Elogiu lui Palama, ed. Ierusalim, 1857, după *Jeros. Hag. Stavrou* 22, cu lacune (= PG, CU, 551 – 656).

Paragrafe din Synodiconul Ortodoxiei privitoare la palamism, în Triodion, ed. Veneţia, 1891, pp. 140 – 143.

Viaţa lui Gherman Aghioritul, ed. P. Joannou, înănalecta Bollandiana, LXX, 1952, pp. 35 – 115.

Viaţa lui Isidor, ed. A. Papadopulos-Kerameus, în *Zapiski* ale Facultăţii Istorico-Filologice a Universităţii din Sankt-Petersburg, LXXVI, 1905, pp. 52 – 149.

Viaţa lui Sava cel Tânăr, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, în Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικής Βιβλιοθήκης, V, pp. 190 – 359.

Grigorie Cipriotul, patr., *Scrieri teologice*, ed. Banduri, *Imperium orientale*, II, Paris, 1711, şi Dositei, *Τόμος αγάπης*, Iaşi, 1698 (= PG, CXLII, 247 – 300).

Grigorie Sinaitul, Opere duhovniceşti, în Filocalia sfinţilor neptici, Veneţia, 1782 (= PG, CL, 1239 – 1315).

Gregoras, Nichifor, *Corespondenţă*, ed. R. Guilland,

coli. Bude, Paris, 1927.

Florentios, ed. A. Jahn, în Archiv für Philologie und Paedagogik = Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik, Leipzig, X, 1844, pp. 485536.

Istoria, I-II, ed. Borvin, Bonn, 1829 – 1830; III, ed. Bekker, Bonn, 1855.

Isidor, patr., *Testament*, ed. Miklósich et Müller, *Acta*, I, pp. 287294.

Kalothetis, Iosif, *Viaţa* Sf. *Atanasieal Constantinopolului*, ed. arhim. Atanasie (după *Pantocr*. 251), în *Θρακικά*, XIII, Atena, 1940, pp. 59 – 107; reed. În Αγίωρειτική Βιβλιοθήκη XV, 1950, pp. 109 – 141.

KYDONES, Dimitrie, *Corespondenţă*: 1) ed. G. CAMELLI, *Coli Bude*, Paris, 1930; 2) ed. R.-J. LoENERTZ, *Studi e testi*, 186, Città del Vaticano, 1956.

KYPARISSIOTIS, Ioan, *Discursuri despre transgresiunile palamite*; din cele patru *Discursuri*, doar primul şi ultimul au fost publicate de Combefis în *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum*, II, Paris, 1672, pp. 68 – 105 (= PG, CLII, 663 – 737).

Matei al Efesului, *Act de primire*, ed. Dositei, în Τόμος αγάπης, Iaşi, 1698 (= PG, CU, 772 C-774 A).

Scrisori, discursuri şi rugăciuni, ed. Max Treu, Matthaios, Potsdam, 1901, p. 20 sq.

Matei al Efesului şi alţi şase episcopi, *Raport către împărăteasa Ana*, ed. Dositei, în Τόμος αγάπης, Iaşi, 1698 (= PG, CU, 767 D-770 C).

Matei, ieromonah, *Opuscul împotriva ucenicilor lui Varlaam*, ed. Porfirie Uspenski, în *Istorija Athona*, III, *Athon monaseskij*, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 826 – 827.

Nichifor din Singurătate, *Despre trezvie şi paza inimii*, ed. *Filocalia*, Veneţia, 1782 (= PG, CXLVII, 945 – 966).

Nil, patr., *Elogiu lui Palama*, ed. Ierusalim, 1857 (= PG, CU, 655 – 678).

Nifon, ierom., *Synopsa ereziei lui Palama*, ed. P. Arcudius, *Opuscula aurea theologica*, Roma, 1630 (= PG, CLIV, 837 – 864), cu o atribuire eronată lui Dimitrie Kydones; a se vedea G. Mercati, *Notizie*, pp. 837 – 864.

PHACRASES, protostrator, Dare de seamă a dialogului Palama-Gregoras, ed. M. Candal, în Orientalia christiana periodica, XVI, 1950, pp. 328 – 356.

PACHYMERES, George, *Istoria*, I-II, ed. Bonn, 1835.

Taronitis, medic, *Dare de seamă a dialogului lui Palamas cu Chionii*, ed. A.I. Sakkelion, în revista Σωτήρ, XV, 1892, pp. 240 – 246.

Teoctist, Studitul, *Viaţa lui Atanasie al Constantinopolului*: 1) ed. A: Papadopoulos-Kerameus, în *Zapiski* ale Facultăţii Istorico-Filologice a Universităţii din Sankt-Petersburg, LXXVI, 1905, pp. 1 – 51; 2) ed. S. Delahaye, în *Mélanges d'archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome*, XVII, 1897, pp. 39 – 75; pentru autor, a se vedea A. Ehrhard, *U eberlieferung*, p. 991.

Tomosul sinodal din 1285, ed. printre operele lui Grigorie Cipriotul, şi fără semnături, în *Banduri Imperium orientale*, II, Paris, 1711 (= PG, CXLII, 233 – 246).

Tomosul sinodal din 1341: 1) ed. Dositei, în *Τόμος ἀγάπης*, Iaşi, 1698, pp. 40 – 51 (= PG, CU, 679 – 692 = I. Karmiris, *Τα δογματικά καί συμβολικά μνημεία*, I, Atena, 1952, pp. 299 – 310); 2) ed. Miklósich et Müller, *Acta*, I, pp. 202 – 216.

MANUSCRISE:

Dion. 147 (*Athon*. 3681), anno 1369, II. 252 v-263.

Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, II. 161 – 172.

Laur. Plut., VIII, cod. VIII, s. XIV, II. 2 – 1 lv (semnături reproduse de Bandini, I, 344 – 345 = PG, CLIV,

699 CD).

Lavra 1206 (1 122), s. XIV, II. 77 – 94 v.

Bodl. Laud. 87, s. XIV-XV, II. 203 v-208 v.

Vindob. jur. 7, s. XIV, II. 216 – 223 (Nessel, II, p. 21).

Vallicel 87, s. XV, II. 413 – 428.

Mosq. syn. 337, s. XV, II. 3 – 18.

Patru. 428, s. XV.

Lavra 250 (Γ 10), s. XV, II. 1 – 40.

Lavra 1626 (A 135), s. XV, II. 620 – 624.

Coist. 101, s. XV, II. 258 – 264.

Vatop. 262, s. XV, II. 13U-142.

Ivir. 386 (Athon. 4506), s. XVI.

Lavra 1907 (Ω 95), s. XVIII, II. 1413 – 1450.

Lama 1945 (Ω 133), anno 1708, II. 231 – 238.

Tomosul sinodal din 1347: 1) ed. Miklósich şi MÜLLER, *Acta*, I, 243 – 255 (lacune importante); 2) ed. Porfirie USPENSKI, în *Istoria Athona*, III.

Athon. monaseskij, II, pp. 713 – 726, după Lavra 1945 (text mai complet, dar tot cu lacune).

MANUSCRISE:

Dion. 147 (Athon. 3681), s. XIV, II. 263 – 274L

Dion. 192 (Athon. 3726), s. XV, II. 165 – 178 v.

Vindob. jur. 7, s. XIV, II. 207 v-212 v (Nessel, II, p. 20).

Vatop. 262, s. XV, II. 142 – 152.

Mosq. syn. 337, s. XV, II. 25 – 38.

Lavra 1626 (A 135), s. XV, II. 264 – 268 v.

Lavra 1945 (Ω 133), anno 1708, II. 237 v-244.

Tomosul antipalamiţilor (iulie 1347), ed. L. Allatius, în *De*... perp*etua consensione, pp*. 803 – 810, după Barb*. gr. 29*1, II. 259 v-270 v (= PG, CL, 877 D-885 A).

Tomosul sinodal contra lui Matei al Efesului (august 1347), ed. Porfirie Uspenski, în *Istorija Athona*, III, *Athon*.

monaseskij, II, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 728 – 737, dup *1 Lavra* 1945 (Ω 133), II. 244 – 247 (s. XVIII); tomosul se află de asemenea şi în *Lavra* 1626 (A 135), II. 628 v-631 (s. XV).

Tomosul sinodal din 1351: 1) ed. Combefis, în *Bibliothecae graecorumpatrum auctanum novissimum*, Π, Paris, 1672, pp. 135 – 172 (= Mansi, *Collectio conciliorum*, XXVI, 127 – 199 = PG, CU, 717 – 762); 2) ed. Dositei, în *Τόμος αγάπης*, Iaşi, 1698, pp. 52 – 85; 3) ed. Porfirie Uspenski în *Istonja Athona, Rl, Athon. monaseskij*, Π, pp. 741 – 780 (posibil după *Lavra* 1945 din XVIII’s.); ed. I. Karmiris, în Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεία, I, Atena, 1952, pp. 310 – 342 (textul lui Combefis corectat *Ripk Atheniensis* 2092, II. 323 – 347, du XVIE’s.).

MANUSCRISE:

Patru. 366, s. XIV, II. 353 – 368 v (copie directă a originalului din 1351; cf. *supra*, p. 150, nota 116; Titlu: Τόμος συνοδικός κατά Βαρλαάμ καί Ακίνδυνου εκτεθείς κατά μήνα Ιούλιον τής δ ίνδικτιώνος τού ςωνθ έτους προκαθημένου τού εύσεβεστάτου βασιλέως καί αύτοκράτορος Ρωμαίων τού Καντακουζηνοΰ...).

Paris, gr. 421, s. XIV, II. 1 – 22.

Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, II. 177 – 208.

Dion. 147 (Athon. 3681), s. XIV, II. 280 v-316 v.

Xerop. 191 (Athon. 2524), s. XIV, II. l-lbv (*finemutilus*).

Vat. gr. 705, s. XIV, II. 139 – 186”.

Vat. gr. 721, s. XIV, II. 20 – 54.

Vat. gr. 1102, s. XIV, II. 83 – 113 v.

Vat. gr. 1149, s. XIV, II. 1 – 31.

Paris, gr. 1270, s. XV, II. 165 – 187 (baza ediţiei Combefis) *Coist*. 100, s.

XV, II. 32Γ-342.

Coist. 101, s. XV, II. 266 – 283 v.

Ambros, gr. 653, s. XV, II. 132 sq.

Vindob. Caesar, gr. 210 (Nessel; Lambecius, 266).

Lavra 1626 (A 135), s. XV, II. 631 – 644.

Mosq. syn. 236, s. XV, II. 5 – 42.

Mosq. syn. 337, s. XV, II. 40 – 82.

Vatop. 262, s. XV, II. 159 – 195.

Athen. 2092, s. XVI, II. 323 – 347.

Tomosul sinodal din 1368, ed. Dositei, în Τόμος αγάπης, Iaşi, 1698 (= PG, CU, 693 – 715).

Izvoare inedite

Akindin, Grigorie, Corespondenţă.

Această corespondenţă constituie unul din principalele izvoare pentru istoricul controverselor teologice bizantine din prima jumătate a sec. al XIV-lea; mai mulţi erudiţi (V. Laurent, R.J. Loenertz, J. Parker) şi-au propus să o studieze amănunţit. Noi ne vom mărgini aici să semnalăm colecţiile manuscrise pe care le-am utilizat, alături de ediţiile fragmentare semnalate mai sus. După ştiinţa mea, ne-au rămas 74 de scrisori de la Akindin, aflate în şase manuscrise:

Marc. gr. 155, II. 36 – 79 (51 scrisori).

Monac. gr. 223, II. l-13 (14 scrisori).

Scorial. gr. Φ-III-11, II. 230 – 234 v, autografă (4 scrisori).

Ambros. gr. 290 (E-69-sup.), II. 67 – 76 v (4 scrisori).

Vatic. gr. 1086, II. 224 v-226 v (2 scrisori).

Vatic. gr. 1122, II. 199 – 200 v (1 scrisoare).

Colecţiile nu se amestecă decât foarte rar.

Mărturisire.

INC.: Πιστεύομεν κατά τον *σκοπόν*...

Monac. gr. 223, II. 14 – 16 v.

Refutaţia mărturisirii de credinţă a lui Palama. inc.:

Eí τις επί τού ενός...

Monac. gr. 223, II. 26 – 32.

Altă mărturisire (în faţa sinodului, în 1342).

INC.: Πιστεύομεν εις ένα θεόν...

Monac. gr. 223, II. 64 rv.

Refutaţia celei de-a treia scrisori pe care i-o adresase Palama (cf. supra, p. 353).

INC.: Εύγε σοιτής ύπέρ αλήθειας...

Monac. gr. 223, II. 32 – 51.

Cuvânt către monahul Ierotei (pe la 1346).

INC.: Ό Θεσσαλονικεύς Αρμενόπουλος...

Marc. gr. 155, II. 79 v-91.

Refutaţia unei scrieri a lui Constantin Harmenopoulos.

Dialogul nelegiuitului Palama cu un ortodox.

INC.: Παλαμάς: Μαθεΐν έβουλόμην...

Marc. gr. 155, II. 9 lv-98 v.

Refutaţia *Dialogului* lui Palama.

Contra lui Palama (şapte tratate):

1. INC.: Ακριβώς μεν καί... Mona*c. gr. 22*3, II. 16 v-26.

2. INC.: Πολλών όντων τών... Mona*c. gr. 22*3, II. 65 – 124.

3. INC.: Ακούσας ούχ ημών... Mona*c. gr. 22*3, II. 124 v-163 v.

4. INC.: Ώ τής απροσδόκητου... Mona*c. gr. 22*3, II. 164 – 197 v.

5. INC.: Οίδα μεν περιττός... Mona*c. gr. 22*3, II. 197 v-236.

6. INC.: Άρτι μεν τό δύο... Mona*c. gr. 22*3, II. 236 – 313 v.

7. INC.: Ά μεν ούν, ώ γενναίε... Mona*c. gr. 22*3, II. 313 v-363 v.

Chemare la rezistenţă (1347).

INC.: Ἄνδρες εύσεβείς καί φιλόθεοι…

Marc. gr. 155, II. 17 – 34.

ANONIM, Refutaţia nelegiuirii lui Akindin. inc.: Τοιαύτας καί ο Βαρλαάμ…

Ambros. gr. 457, s. XV, II. 216 – 232 v.

Catalogul lui Martini-Bassi (I, 549) asimilează din greşeală acest tratat, care se numără printre operele lui Palama, cu Αντίθεσις (cf. infra, p. 261). Copistul (fol. 216) precizează: ούτος ο Λόγος ούκ έστιτού Θεσσαλονίκης.

Florilegiu antipalamit în 60 de capitole.

INC.: Ότι, σύνηθες τοίς θεολόγοις…

Marc. gr. 162, s. XIV, II. l-103.

Alt florilegiu antipalamit.

INC.: Kolvov όνομα…

Vat. gr. 1096, s. XV, II. 1 – 64.

Despre esenţă şi energie. Florilegiu patristic antiakindinist în formă de dialog.

Inc.: Βασίλειος. Τί έστιν αρχή…

Athen. 2583, s. XV, II. 79 – 8 lv.

Patru opuscule antiakindiniste (1344 – 1347):

1. INC.: Εντεύθεν καί αύτός… Vat. *gr. 32*1, s. XV, II. 244 – 257.

2. inc. Πάσα ούσία έχει… Vat. *gr. 32*1, s. XV, II. 257 v-258.

3. INC.: Αμέθεκτον, μεθεκτόν… Vat. *gr. 32*1, s. XV, II. 258 v.

4. INC.: Ώς εν βραχεί… Vat. *gr. 32*1, s. XV, II. 258 v-259.

(Un cipriot adresându-se lui Iachint al Tesalonicului?) *Patru scrisori* (cca. 1342):

1. INC.: OIς ήμίν έγκαλεις… Chal*c. Pa*na*gh. 15*7, s. XIV, II. 284 – 285.

2. INC.: Οίμαίκαί αύτόν... Chal*c. Pa*na*gh. 15*7, s. XIV, II. 285 v-287 v.

3. INC.: Ούκ οϊμαι τούς κακών... Chal*c. Pa*na*gh. 15*7, s. XIV, II. 287 v-289 v.

4. INC.: Ήβά καί γήραν... Chal*c. Pa*na*gh. 15*7, s. XIV, II. 289 – 29 lv.

5. Tratat aghioritic în întrebări şi răspunsuri împotriva lui Akindin (1342 – 1347).

INC.: Αδελφός τις φιλόπονος...

Lama 1779 (M 88), s. XV, II. 128 – 166 v.

Tratatul este urmat de un florilegiu patristic antiakindinist (fi. 166 v170).

Contra lui Varlaam şi Akindin (1342 – 1347).

INC.: Ότφ τοίνυν έξεγένετο...

Paris. *gr*. 1185, s. XV, II. 322 – 337 v.

Contra lui Akindin, lui Ioan Calecas (1342 – 1344).

INC.: Τω ψευδομένω

Paris, *gr*. 1276, II. 88 – 95 v, 205 rv (s. XIV), *sine fine*. La fol. 88, de o mână latină: *Philothei ut opinor*.

Arsenie al Tyrului, Apel către Cantacuzino (în 1351).

Vat. *gr*. 1111, pars. IV, II. 223 – 321.

Această scriere în patru părţi a fost descoperită şi analizată de G. Mercati (a se vedea *inc*. În *Notizie*, p. 226), care i-a atribuit-o lui Teodor Dexios, unul dintre antipalamiţii condamnaţi la sinodul din 1351; întrucât manuscrisul nu poartă numele autorului, această atribuire nu este decât o ipoteză a Mgr Mercati, bazată pe faptul că autorul era prezent la Sinodul din 1351 şi că Dexios este singurul antipalamit numit de mai mulţi autori, alături de Gregoras şi de cei doi mitropoliţi ai Efesului şi Ganosului, printre capii partidei antipalamite condamnaţi la această întrunire; cum stilul şi caracterul general al scrierii nu permit atribuirea nici lui Gregoras, nici vreunuia din cei

doi mitropoliţi, autorul, potrivit lui Mercati, ar trebui să fie Dexios (*Notizie*, pp. 228 – 229). Această argumentaţie este, după cum se vede, destul de fragilă. La sinod asistau şi alţi antipalamiţi, şi în special delegatul patriarhului Antiohiei, Arsenie al Tyrului, pe care Mgr. Mercati l-a identificat el însuşi drept autorul *Proiectului de Tomos* pe care îl citãm mai jos. Nu e nicio îndoială că *Apelul către Cantacuzino* a ieşit şi el de sub pana sa: delegat al unui patriarh oriental, autorul pune în discuţie autoritatea doctrinală a patriarhului de la Constantinopol (fol. 231 – 23 lv; citat *supra*, p. 146, nota 90); el invocă tomosul pe care patriarhul său – cel al Antiohiei, Ignatie – l-a publicat în 1344 împotriva lui Palama (fol. 240 v, citat *supra*, p. 146, nota 92).

Opuscule antipalamite (după 1360).

Vat. gr. 1828, II. 258 – 280, autograf.

Cum a stabilit Mgr. Mercati (*Notizie*, pp. 226 – 227), cele trei opuscule aparţin aceluiaşi autor ca *şi Apelul către Cantacuzino*: sunt autografe şi scrise de mâna care a făcut corecturi de autor pe *Vat. gr*. 1111. Autorul se referă de altfel la apelul alcătuit de el (Mercati, op. cit., p. 267). Dar şi aici avem, chiar în extrasul publicat de Mercati (op. cit., p. 266), mai multe indicaţii certe privind numele autorului; iată două: 1) autorul, povestind evenimentele de la 1351, spune de mai multe ori că el invoca cu acel prilej autoritatea patriarhului său (τού ήμετέρου πατρι Αρχου), opunându-l lui Calist, care prezida sinodul; cum nu putea fi vorba de Calecas, deja mort în 1351, acest patriarh nu putea fi decât Ignatie al Antiohiei; 2) un detaliu decisiv: autorul precizează că a părăsit sinodul la a doua şedinţă (Mercati, *Notizie*, p. 266, al 3-lea rând din textul grecesc; cf. *supra*, p. 144, nota 81); or, citim la Gregoras că Arsenie al Tyrului părăsise adunarea la a doua şedinţă ca să evite

ca patriarhul său şi el însuşi să fie condamnaţi de sinod (*Ist.*, XX, 6, ed. Bonn, Π, 991).

Proiect de Tomos antipalamit.

Vat. gr. 2335, II. 1 – 3.

Mgr. Mercati (*Notizie*, pp. 209 – 218) a descris amănunţit acest interesant document şi l-a atribuit pe bună dreptate lui Arsenie al Tyrului. A publicat câteva extrase din acesta (*ibid.*, p. 204, note 3; 205, 210, notele 2 şi 3; 211, 212 – 213).

Varlaam, calabrezul, Douăzeci şi unu de tratate antilatine.

Aceste tratate se regăsesc într-un număr mare de manuscrise; titlurile şi *incipit*-urile lor au fost reproduse de Fabricius-Harles, XI, p. 462 (= PG, GLI, 1250 – 1252), care le-a adăugat două tratate, despre purgatoriu şi despre azime (XXI ŞI XXIII), care nu sunt scrise de Varlaam; despre aceste tratate şi manuscrisele care le conţin, a se vedea articolele noastre, *Les débuts de la controverse*, în *Byzantion*, XXIII, 1953 pp. 102 – 103, şi *Un mauvais théologien*, în *L'Église et les Églises*, II, pp. 48, 50 – 61.

Răspunsuri la întrebările lui George Lapithes.

INC.: Έν τοίς πρώτο ις...

Vat. gr. 1110, s. XV, II. 80 – 94 v.

Calist, patr., Omilie la Duminica Ortodoxiei.

INC.: Προοιμιον αγαθόν...

Patru. 366, II. 412 – 418.

Rostită în timpul primului patriarhat al lui Calist, înainte de sinodul din 1351, adică în timpul Postului Mare din anul 1351.

KALOTHETIS, Iosif, *Contra lui ăkindin* (cinci tratate):

1) INC.: Ό μέν παρ ύμών...

Angel gr. 66, s. XIV, II. l-124 v.

Pantocr. 251, s. XV, *initio mutilas*, II. 1 – 25.

2) INC.: Όσα μέν τώ παρόντι...
Angel, gr. 66, II. 24 v-47 v.
Pantocr. 251, II. 25 v-5 lv.
3) INC.: ΒουΛόμενος ημάς σιωπάν...
Angel, gr. 66, II. 48 – 60.
Pantocr. 251, II. 52 – 66 v.
4) INC.: Έθος τούτο *παλαιόν*...
Angel, gr. 66, II. 60 – 94.
Pantocr. 251, II. 67 – 105 v.
5) INC.: Όμην τούς Λόγου...
Angel, gr. 66, II. 94 – 119 v.
Pantocr. 251, II. 106 – 135.

Copistul *m* *Angelicus* a omis titlurile şi iniţialele şi cuprinsul manuscrisului i-a fost atribuit lui Palama de A. Piccolomini (*Index codicum graecorum bibliothecae A ngelicae*, în *Studi italiani di filologia classica*, IV, 1896, pp. 117 – 118). De fapt, scrierile corespund exact operei lui Kalothetis din *Pantocr*. 251 şi descrisă de Daniel Ştergiadis în ΈχκΛησιαςτίκή Αλήθεια, IV, Constantinopol, 1883, pp. 222 – 223. *Pantocr*. 251 e, totuşi, mai puţin complet decât *Angelicus*. O copie târzie (s. XVIII) a *Pantocr*. 251 se afla la mănăstirea Sf. Atanasie των Καλαβρύτων din Leucasia şi a fost descrisă de N. Beis în *Byz. Zeitschr.*, XVII, 1908, pp. 86 – 91.

Contra lui Gavras.
Inc.: Ό παρών ούτος...
Angel. gr. 66, II. 119 v-130.
Pantocr. 251, II. 135M47.
Lui Calecas, contra lui Akindin.
Inc.: Ότι μέν πολύς όχλος...
Angel. gr. 66, II. 130 – 153.
Pantocr. 251, II. 147 – 178.

Epistolă către monahul Sava, fost ucenic al lui

Atanasie Metaxopoulos, egumen al Lavrei.

INC.: Εϊης μοι τού καλλίστου...

Angel. gr. 66, II. 157 – 161.

Pantocr. 251, II. 278 v-183 v.

Epistolă către Grigorie Strabolangkaditis, monah de la Lavra.

INC.: Ούδέν θαυμαστόν...

Angel. gr. 66, II. 161 – 168 v.

Pantocr. 251, II. 183 v-193.

Epistolă către marele logofăt Nichifor Metochites.

Inc.: Πας όστισοϋν φρένων...

Angel. gr. 66, II. 168 v-173 v.

Pantocr. 251, II. 193 v-199 v.

Despre sfinţirea din ziua a şaptea.

INC.: Πάντα μέν τά...

Angel, gr. 66, II. 173 v-178 v.

Pantocr. 251, II. 200 – 206.

Despre versetul evanghelic: Smintelile trebuie să vină...

INC.: Χθες καί πρότρι/υα...

Angel, gr. 66, II. 178 v-189.

Pantocr. 251, II. 206 – 218.

Unor monahi din Cipru, despre controversă.

INC.: Ά μέν ήτησας...

Angel, gr. 66, II. 189 v-196 v.

Pantocr. 251, II. 218 v-228.

Contra lui Gregoras (après 1351).

INC.: Όμην τούς έπησκηκότας...

Angel, gr. 66, II. 196 v-228.

Titlul acestei lucrări este necunoscut, nu se află în *Pantocr*. 211, nici în copia sa de la Leucasia, aşa că nu a fost transcris nici de Daniel, nici de Béis.

Epistolă către ieromonahul Matei (Vlastares?) la

Tesalonic.

INC.: Δι ούδέν άΛΛο…

Angel, gr. 66, II. 228 – 229 v.

Pantocr. 251, II. 228 – 230.

Scurt bilet relativ la controversă.

INC.: Απλούν μέν είναι…

Angel, gr. 66, II. 230 – 230 v.

Titlu necunoscut, ca în cazul lui *Contra lui Gregoras*.

Contra lui Calecas (vers 1346).

Vat. gr. 704, s. XIV-XV, II. 152 – 159 v.

Această violentă diatribă contra patriarhului Ioan şi-a pierdut în manuscris începutul şi sfârşitul. Atacul se îndreaptă îndeosebi către *Excomunicarea lui Palama* de către patriarh şi *Explicarea Tomosului din 1341* de către acesta. În schimb, menţionează ortodoxia Anei de Savoia (fol. 153 v). Autorul este un monah (των παρ ήμιν μοναχώνν [dintre călugării din jurul nostru], fol. 152 v) şi îl desemnează pe Varlaam cu numele de Thrasymah, iar pe Akindin cu cel de Glaucophan (fol. 152 şi *passim*). Or, întâlnim tocmai aceleaşi pseudonime sub pana lui Iosif Kalothetis (ο τε έκ Καλαβρίας εκείνος θρασύμαγος καί ο μετ έκεΐνον Γλαυκοφάνης [Thrasymagos din Calabria şi Glaucofan însoţitorul său], *Contra lui Gregoras*, *Angel. gr*. 66, fol. 197). Există deci toate şansele ca autorul pamfletului antipatriarhal să fie Kalothetis. Folosirea pseudonimelor era un obicei des întâlnit în Bizanţ: Nichifor Gregoras îl desemnează de pildă pe Varlaam cu numele de Xenocrates în al său *Florentios*… Thrasymah şi Glaucophan par a fi pseudonime inventate de Kalothetis.

Cantacuzino, Ioan, împărat, Corespondenţă cu legatul Paul

1. INC. (al prefeţei): Έτους ένεστηκότος…

1. INC. (al primei scrisori): Ειρήνης ούδέν…

Paris. gr. 1241, anno 1369, II. 162 – 226.
Paris. gr. 1242, s. XIV, II. 71 – 119 v.
Vatop. 347, s. XV, II. 153 – 233.

Această corespondenţă (patru scrisori ale lui Cantacuzino şi două scurte scrisori ale lui Paul) se prezintă în manuscrise sub forma unei colecţii stabilite la porunca lui Cantacuzino însuşi (*Paris. gr.* 1341, contemporan cu corespondenţa, este scris de mâna lui Manuel Tzykandylis, copist al fostului împărat). Este vorba de un fel de „interview” oficial al lui Cantacuzino luat de către Paul cu privire la teologia palamită, cu prilejul tratativelor de unire.

Epistolă către Ioan, episcop de Karpasion, în Cipru, despre teologia palamită.

INC.: Ἡ βασιλεία μου…
Vatop. 434, II. 1 – 9, s. XIV.
Lavra 1626 (A 135), II. 772 v-773 v, s. XV (începutul lipseşte).

Titlul la J. Darrouzes, Note pentru a sluji istoriei Ciprului, în Κυπρίακαί Σπουδαί, XX, 1956, pp. 38, 60.

Capete teologice adresate legatului Paul.
INC.: Ότίκατ ούσιαν…
Ivir. 388 (*Athon.* 4508), s. XVI, II. 730 v-739.
Vindob. theol. gr. 210 (Nessel; Lambecius, 266), II. 359 – 388.

Dialog cu legatul Paul.
INC.: Ό βασιλεύς Παλαιολόγος…
Lavra 1626 (A 135), s. XV, II. 2 – 5.
Lavra 1138 (I 54), s. XVIII, II. 6 – 14 v.

Scolie despre isihaşti. inc.: Είδε δει…
Paris, gr. 1347, s. XIV, fol. 93 v.

KYPARISSIOTIS, Ioan, Discurs despre transgresiunile palamite.

Paris. gr. 1246, II. 10 v-40.

Al doilea şi al treilea *Discurs*; primul şi al patrulea sunt publicate (cf. *supra*).

Opt tratate împotriva lui Palama.

Paris, gr. 1246, s. XV, II. 52 – 160.

Apologie în opt cărţi despre Lumină.

Vatic. gr. 1094, s. XIV, II. l-109 (fără numele autorului).

Paris. gr. 1246, s. XV, II. 162 – 218 v.

Trei tratate despre apostazia palamiţilor.

Vatic. gr. 1094, s. XIV, II. 115 – 226 v (fără numele autorului).

Paris. gr. 1246, s. XV, II. 220 – 28 lv.

Cinci tratate contra lui Nil Cabasilas.

Laur. plut. V, cod. XVI, s. XIV, II. 1 – 204.

Paris. gr. 1246, s. XV, II. 284 – 388.

(?), Trei tratate antipalamite.

Laur. plut. V, cod. XVI, s. XIV, II. 204 – 228.

Aceste tratate urmează în manuscris operelor lui Kyparissiotis. Bandini le atribuie în mod greşit lui Cantacuzino.

Florilegiu antipalamit comentat.

Vat. gr. 1205 (anno 1566), II. 120 – 139.

Dlă HYPATOS, David, Discurs contra lui Akindin adresat lui Nicolae Cabasilas.

INC.: Περί ών τοις ίεροΐς...

Paris. gr. 1247, II. 1 – 50.

Dion. 197 (Athon. 3728), s. XIV, II. biv-93 v.

Marc. gr. 153, s. XV, II. 369 – 393 v.

George al Pelagoniei, *Contra lui Palama*.

INC.: EL παν μέτρον...

Ambros. gr. 223, s. XV, II. 103 – 141.

Gregoras, Nichifor, Primele antiretice (Tratate

steliteutice).

1. INC.: Τα τε άΛΛα τό όρος... Gene*va gr. 35*, s. XVI, II. 2 – 28 v.

2. INC.: ΑΛΛ έπανακτέον... Gene*va gr. 35*, s. XVI, II. 28 v-6 lv.

3. INC.: Τό δή τα αύτά... Gene*va gr. 35*, s. XVI, II. biv-84 v.

Aceste trei tratate se află şi în alte două manuscrise: *Scor. gr.* T-l-2, s.

XVI, II. 2 – 10 lv şi *Brit. Mus. Add.* 16405, s. XVII, II. 298 – 412.

Antireticele secunde contra Tomosului din 1351.

1. INC.: Ώς ασμενος ασμένοις... Laur*. pl*ut*., L*VI, 14, II. llăv.

2. INC.: ΑΛΛά γάρ έπειόήπερ... Laur*. pl*ut*., L*VI, 14, II. 13 v-3 lv.

3. INC.: ΑΛΛά γάρ έπι Λείψει... Laur*. pl*ut*., L*VI, 14, II. 3 lv-47.

4. INC.: Καί τί δει... Laur*. pl*ut*., L*VI, 14, II. 47 – 64 v.

5. INC.: Εμέ δ έκεΐνο... Laur*. pl*ut*., L*VI, 14, II. 64 v-75 v.

6. INC.: ΑΛΛά γάρ ούτω... Laur*. pl*ut*., L*VI, 14, II. 77 – 88 v.

7. INC.: Εγώ δέ πολλά... Laur*. pl*ut*., L*VI, 14, II. 117 – 132 v.

8. INC.: ΑΛΑ ο μέν περί... Laur*. pl*ut*., L*VI, 14, II. 132 v-139 v.

9. INC.: Περί μέν ούν... Laur*. pl*ut*., L*VI, 14, II. 139 v-15 lv.

10. INC.: Νυν δ έφ έτερα... Laur*. pl*ut*., L*VI, 14, II. 15 lv-159.

Primele Antiretice ca şi cele *Secunde* ale lui Gregoras au un conţinut mai mult teologic. În părţile istorice,

reproduc aproape mereu textual *Istoria*.

Marcu, isihastul, *Epistolă către împăratul Ioan al V-lea* (1343 – 1344). INC.: Την τής οής γαληνότητος...

Coist. 288, II. 3 – 5 v, s. XV.

Scrisoare însoţind un lung florilegiu patristic antiakindinist care se află în acelaşi manuscris (fi. 6 – 212).

Altă epistolă către Ioan (cca. 1346?).

INC.: Επειδή τίνες έκβεβροντημένοι...

Coist. 288, II. 213 – 221.

Această a doua epistolă menţionează printre antipalamiţi pe un anume Nicagoras (fol. 221), care pare a fi un pseudonim al lui Nichifor Gregoras.

Apel către patriarhul Ioan Calecas (1343 – 1344). inc.: Ύγιαίνοις μοι, παναγιώτατε...

Coist. 288, II. 291 – 306.

Lavra 1779 (M 88), II. 184 – 198, s. XVI (fără numele autorului).

Matei Vlastares, ierom., Trataptalamit despre har (după 1347).

INC.: Έυσύνοπτον βούλομαι...

Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, II. 41 – 59.

Monac. gr. 508, s. XIV, II. 147 – 173.

Mosq. syn. 236, s. XV, II. 243 – 264.

(?), Alt tratatptalamit intitulat: cine sunt adevăraţii eretici?

INC.: OL μή φρονούντες...

Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, II. 59 – 6 lv.

Nichifor din Singurătate, Despre credinţa ortodoxă.

INC.: Τοίς όσίοις... ε

Lavra 1626 (A 135), s. XV, II. 149 – 152 v.

FILOTEL, patr., Două tratate despre lumina taborică (ianuarie 1346).

1. INC.: Καί *πάλαν* μεν...

2. INC.: Περί μεν δε τούτων...

Monac. gr. 508, s. XIV, II. 55 – 101.

Marc. gr. 582, s. XIV, II. 138 – 178 v.

Angel. gr. 66, s. XIV, II. 231 – 306.

Mosq. syn. 236, II. 46 v-74, s. XV (a se vedea Vladimir, *Opisanie*, p. 307). *Mosq. syn.* 257, II. 274 – 311, s. XV.

Mosq. syn. 431, II. 108 – 171, s. XV-XVI.

Paris, gr. 1276, s. XV, II. 1 – 3 lv (doar al doilea tratat).

Aceste documente importante poartă în manuscrise, cu unele variante, următorul titlu comun: Λόγοι δογματικοί προς τε τον Ακίνδυνον καί τό μέρος αύτοϋ, συγγραφέντες διά τού Ηράκλειας Φιλόθεου καί άποσταλέντες παρά των άγκυρειτών εις Κωνσταντινούπολή κατά μήνα Ίαννουάριον τής ιδ ίνδικτιώνος... (Mona*c. gr. 50*8, fol. 55).

Mărturisirea de credinţă.

Lavra 1932 (Ω 120), anno 1370, II. 35 – 36.

Angel. gr. 66, s. XIV, II. 306 – 319.

Marc. gr. 582, s. XIV, II. 179 – 185 v.

Lavra 1626 (A 135), s. XV, II. 152 v-157 v.

Rugăciunea de întronizare.

Paris. gr. 1276, s. XV, II. 224 – 227.

Capete eretice ale lui Varlaam şi Akindin.

INC.: Λέγουσιν έναντιούμενοι...

Se găseşte în foarte multe manuscrise, dintre care le cităm pe cele mai vechi.

Lama 1932 (Ω 120), anno 1370, II. 116 v-135.

Marc. gr. 582, s. XIV, II. 327 – 327 v.

Vatic. gr. 705, s. XIV, II. 134 – 138 v, 187 – 192 v.

Paris. gr. 1277, s. XIV, II. 1 – 8V.

Coist. 101, s. XV, II. 249 sq.

Epistolă către Patrioţi despre dumnezeiască energie.

INC.: Χθες καί πρότριτα…

Paris. gr. 1276, s. XV, II. 32 – 48 v.

Coist. 101, s. XV, II. 237 sq.

FILOTEL, mitr. Selymbriei. *Dialog despre teologia dogmatică*. inc.: Μερκούριος.

— Ἀπέκειθ ώς…

Patru. 366, s. XIV, II. 369 – 411.

Prodrominos, Neofit, Contra lui Varlaam şi Akindin. inc.: Καί περί μεν ουσίας…

Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, II. 327 – 338.

Patru. 528, s. XV.

Contra lui Akindin.

Dion. 194 (Athon. 3728), s. XIV, II. 338 – 352 v.

Teofan Al. Niceei. Răspuns legatului Paul, în numele lui Cantacuzino. INC.: Τοίς προ μικρού μοισταλεΐσί…

Paris. gr. 1249, s. XV, II. 20 – 24 v.

Athen. 2583, s. XV, II. 161 – 167.

Marc. gr. 506, s. XV, II. 257 v-281.

Baroce, gr. 193, s. XVI, II. 82 v-88.

Pantei. 179 (*Athon.* 5686), s. XVI, II. 107 v-112 v.

Cinci tratate despre lumina taborică întru apărarea lui Pilotei.

1. INC.: Καί *παντός* μέν… Pari*s. gr. 12*49, s. XV, II. 26 – 39 v.

2. INC.: Έπεί περ εκ των… Pari*s. gr. 12*49, s. XV, II. 40 – 62 v.

3. INC.: Περί Λύσεων τινων… Pari*s. gr. 12*49, s. XV, II. 63 – 78 v.

4. INC.: Ίσως ά τις, *Paris. gr.* 1249, s. XV, II. 79 – 10 lv.

5. INC.: Ἀλλα κάνταϋθα… Pari*s. gr. 12*49, s. XV, II. 102 – 112. Primele patru tratate se găsesc de asemenea în

14 EL μεν γάρ εϊτοι αύτό τό θειότατον Πνεύμα δοθήναι θεοπρεπώς έλεγε τοίς άποστόλοις... ή χάριν μεν άλλην παρά τό Πνεύμα τό θειον.

34 Istoricii Pachymeres şi Gregoras vorbesc îndelung despre aceasta; pe de altă parte, doi biografi ne-au lăsat *Vieţi* ale lui Atanasie: Iosif Kalothetis, un teolog palamit cunoscut (ed. de arhim. ATHANASIE în revista *Θρακικά*, XIΠ, 1940, pp. 59107; reed. *ιηΆγιορειτική Βιβλιοθήκη*, XV, 1950, pp. 107 – 141) şi Teoctist Studitul (vezi A. ERHARDT, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*, III, Berlin, 1952, p. 991); această a doua Viaţă a fost publicată pentru prima oară cu omiterea câtorva pasaje de către Pr. DELAHAYE în *Mélanges d'archéologie et d'histoire* ale Şcolii fr. de la Roma, XVII, 1897, pp. 39 – 75; A. Papadopoulos-Kerameus ne dă textul complet în „Zitija dvuch Vselenskich patriarchov", în *Zapiski istoriko-filol. fakulteta* ale Universităţii din Sankt Petersburg.

15 Δεήσαν γοϋν ποτέ παρά βασιλεΐ τώ μεγάλψ Ανδρονίκψ, τφ προπάππψ των βασιλέων έκείνψ, περί τής Αριστοτέλους λογικής

38 OL προς τω γεπ: νιάζοντι σχηνοϋντες αύτοΐς όρεί τά Μαρκιανιστών ή Μασσαλιανών άνωθεν έκ προγόνων νοσούντες [" Cei ce locuiau pe

47 Ό τών άναχωρητών ιερός χώρος έκεΐνος, δν έγχωριως ΓΛωσσία φασίν [„acel loc sfânt al anahoreţilor, pe care cei din împrejurimi îl numesc Glossia”], FILOTEL, col. 568 B. Documente din sec. al XI-lea semnalează deja existenţa unei mănăstiri: un act de la 1012 poartă, printre altele, semnătura unui Κοσμάς, μοναχός τών Γλωσσίων [„Cosma, monah din Glossia”] (*Actes de Lavra*, ed. G. Rouillard et P. Collomp, *Archives de lăthos*, I, Paris, 1937, n° 15, rândul 64); un altul, aproape contemporan, cel al lui Pavel, numit μοναχός καί ηγούμενος τών Γλωσσίων [„monah şi egumen în Glossia”] (*ibid*., n° 18.

69 Gregoras descrie aceste învăţături „eretice” „cu exagerarea obişnuită a genului „antiretic”: Λήρον ήγούμενοι πάσαν χριστιανών προς Θεόν ύμνωδίαν έόρτιον, άκρατοποσίαις τε τα πλεΐστα σχολάζοντες καί άβραΐς έστιάσεσι μάλα δίδοντες... θωπεύοντες τα τών γυναίων κουφότερα καί δυοίν ποιούντες θάτερον, ή γάρ δι αύτών... τούς άνδρας προς τό οίκεΐον μεθέλκουσι τής αίρέσεως βάραθρον αεί ή τών οικείων άλλοτριοϋντες άνδρών, οπαδούς καί ύπηρέτας τίθενται εαυτών [” sunt conduşi către Dumnezeu cu toată psalmodia festivă a creştinilor, care e o flecăreală, se îndeletnicesc cu cele mai înalte lucruri în timp ce beau vin curat şi organizează excesiv banchete cu mâncăruri rafinate... adulează lucrurile uşoare ale celor însoţiţi cu

20 Povesteşte el însuşi despre aceste intervenţii într-un raport către patriarh: φθόνψ δέ διαβόλου καί προπετείιχ γνώμης κινηθέντος τού Βαρλαάμ εκείνου κατά των έν ήσυχίιχ καθημένων επί *βίφ* καθαρφ... ευθύς έξ

25 Τής κατά τών θεοφιλών άνδρών βλασφημίας χαί μάχης, τών άτέχνως εύσεβών, τών *απλώς* χριστιανών, τών άκτημόνων, τών άπραγμόνων... τών οϊων τε όντων λέγειν μετά τού θείου Παύλου... «ούδέν έπιστάμεθα πλήν Χριστόν

καί τούτον έσταυρωμένον» [” Blasfemia şi lupta împotriva bărbaţilor iubitori de Dumnezeu, a credincioşilor neînvăţaţi.

36 Despre Glavas, vezi nota foarte completă a lui P. LEMERLE, „Le Juge général des Grecs et la réforme judiciaire d’Andronic 111”, în *Mémorial Louis Petit*.

67 Ίωάννου τού τηνι, καϋτα πατριαρχεύοντος, άναι, ροϋντος μεν προφανώς την τών προτέρων δύναμιν ψηφισμάτων, όπόσα δήπουθεν ύπέρ τού ΠαΛαμά κατά συναρπαγην καί άπάτην, ώς. έλεγε, όπωσπότε συνεξέθετο [” Fiind atunci Ioan patriarh, a renegat pe faţă puterea celor mai înainte decise prin vot, desigur toate câte fuseseră în favoarea lui Palama prin

73 S-a putut scrie (C. KARALEVSKI, „Antioche” în *Dict. d’Hist. et de Géogr. eccl.*, III, col. 629) că erau prezenţi şi reprezentanţi ai patriarhilor orientali.

78 Των δε απολογούμενων ού την ούσίαν, άλλα την άκτιστον και άΐδιον καί θεοποιόν χάρίν τού Πνεύματος, διθεΐας αύτοις εντεύθεν

86 Biletul ni s-a păstrat. Caracterul vag al documentului pare să-i confirme autenticitatea. A fost publicat de Porfirie Uspenski după un manuscris tardiv, *Lavra* 1945, din sec. al XVIII-lea (*Istonja Athona*, III, 2, p. 250, notă), dar se găseşte de asemenea transcris pe marginea câtorva copii vechi ale *Tomosului* din 1347, îndeosebi *Lavra 1626*, la fol. 625, şi *Dion. 192* (= *Athon*. 3726), la fol. 167 v, în locul unde Tomosulâl menţionează (οίκειοχείρω γράμματι μαρτύρησαl τω Παλαμα την δια πάντων ών Λέγει καί γράφει προς τούς άγιους άκριβή συμφωνίαν, δ καί πάρεστί τοις βουλομένοίς όράν [„se dovedeşte printr-o scrisoare scrisă de mână acordul precis dintre Palama şi sfinţi în tot ceea ce spune şi scrie, fapt care stă de faţă spre constatare celor ce vor să vadă”],

MIKLÓSllH et MULLER, I, 246); piesa era poate anexată originalului *Tomosului*. Iată textul: Ίο τού Ακίνδυνου οίκείόχειρον γράμμα. Έπεί συνεληλύθαμεν καί συνεζητησαμεν περί τής διαφοράς ής εϊχομεν προς άλλήλους, έφάνη δε χάρπτ Χριστού ότι οί πατέρες προς ά είχον την διαφωνίαν εν οίς Λέγουσι καί γράφουσι, σύμφωνοί είσιν άΛλήλοις καί το Ις άγίοις, κάγώ συμφωνησας αύτοΐς κατά πάντα, την παρούσαν συμφωνίαν εις άσφά Λειαν οικειοχείρως έγραψα. Γρηγόριος ο Ακίνδυνος [„Scrisoare scrisă de mâna lui Akindin. După aceea am discutat amănunţit despre diferenţa de opinie dintre noi; prin harul lui Hristos s-a arătat că părinţii, deşi au avut păreri diferite faţă de acelea în ceea ce au scris şi au spus, sunt totuşi în acord între ei şi cu sfinţii; şi eu sunt în acord cu ei întru totul, iar acordul de faţă l-am scris cu propria mână pentru a preîntâmpina greşeala”]. FILOTEI (*Encomion*, col. 600D) şi Palama (*Contra Ak*. VI, 2, *Coist*. 98, fol. 151) menţionează şi ei piesa. Iosif Kalothetis descrie amănunţit colocviul de la mănăstirea Sf. Atanasie: Συνεληλυθότων γοϋν άδελφών εις τό εύαγές φροντιστήριον οκτώ προς τοις έκκαίδεκα τού έν άγίοις πατρός ημών Αθανασίου τού καί τον θρόνον τού πατριαρχείου κοσμήσαντος... προσεκλήθη κακεΐνος... άσφαλιζόμενος δε την συμφωνίαν καί οίονεί ένέχυρα πιστά διδούς εις τό έξης καίγραμματείφ ταύτην έγχαράττεικαί ύπογραφικώς άσφα Λίζεται [” Aşadar, consfătuindu-se fraţii în număr de opt spre şaisprezece în locul curat de meditaţie al celui între sfinţi părintelui nostru Atanasie, care a împodobit şi tronul patriarhal... a fost chemat acela... dând

89 Akindin relatează el însuşi: Επειδή με τοίνυν μετεπέμπετο ή θειοτάτη σου ψήφος, καίτοιταϋτα άκούων, ούκ ώκνησα, ούδέ άνεβαλόμην, ούδέ τον δείνα καί τόν

δείνα παρείναί εις τήν σύνοδον ήτησα [„Fiindcă aşadar a fost trimis dumnezeiescul tău decret, auzind acestea, nu am tremurat de frică, nici nu am dat înapoi, nici nu am cerut ca unul ca el să fie prezent la sinod”], *Raport*, p. 89. Aşadar este inexact că Ioan Calecas ar fi refuzat să vină la sinodul din august, aşa cum scrie M. JUGIE (*Dict. Theol. Cath.*, XI, 2, col. 1782). Dacă n-ar fi fost mărturia formală a lui Akindin, s-ar fi putut însă interpreta în sensul acesta textul explicaţiei pe care Calecas însuşi o dă asupra evenimentelor (Συνήλθον εις τά κατηχουμενεΐα... οl τε αρχιερείς καί οί τής συγκλήτου, έπ αύτώ τούτφ παρά γνώμην ή μετέραν εξ οικονομίας αυτών [„Mergând la consfătuire... arhiereii şi cei din adunare, împotriva voii noastre din rânduiala lor...”], PG, CL, 901 A) şi unde vrea să înlăture orice valoare formală a adunării care i-a condamnat protejatul, Akindin. De fapt, avem de-a face cu un exemplu tipic al ambiguităţilor şi semifalsificărilor la care patriarhul va fi nevoit să recurgă pentru a-şi explica atitudinea schimbătoare în controversă. Cantacuzino confirmă.

100 Διότικατενοήσαμεν τον εις τούτο παρ αύτών προσκληθέντα καί ημάς συνωθούμενον έαυτφ έπιγράψασθαι βουλόμενον την εντεύθεν τιμήν, όπερ ϋφεσιν έκρίναμεν τής βασιλικής τιμής καί μεγαλειότητας

103 Atunci când Cantacuzino l-a încoronat pe fiul său Matei, în 1354, *Tomosul* de la 1341 a fost considerat prea favorabil dinastiei legitime a Paleologilor şi ca atare exclus din arhive; originalul a fost chiar distrus. După căderea lui Cantacuzino, sub

116 Ού τού Παλαμά έστίλόγος το δύο είναι θεότητας, ύπερκειμένην καί ύφειμένην, άλλα τού Βαρλαάμ [„Nu Palama a afirmat că există două dumnezeiri, una superioară şi alta inferioară, ci Varlaam”], *Contra lui*

Varlaam, et Ak.} *Coist.* 99, fol. 36. Cf. un pasaj şi mai clar: το ύφείμένον καί ύπερκείμενον

8 În martie 1342, Palama reamintea aceste fapte patriarhului: Έπεί δέ καί συνεκλήθημεν καί τα τελούμενα κινούσθαι προς ημάς ήξίωσας, έκινήθην καί αύτός ύπό τής συνείδήσεως τρανότερον είπείν τα δοκοϋν. τι δ έτερον ή τα προς ειρήνην φέροντα; Καί ταύτα προσελάλουν τφ δεσπότη μοϋ καταμόνας. Συ δ όργίσθεις, ούκ οίδα τού χάριν, εκείνα καθ ημών έκπεφώνηκας, *bi* α *τάχ* αν επ αύτοφώρψ τα πάνδείνα τότ έπάσχομεν, εί μη δούξ ο μέγας, παρελθών εις τό μέσον, τό ήμέτερον έξηγήσατο σκοπόν, ötl χρηστός τε καί κατά Χρίστον εϊη [” Fiindcă am fost convocat şi a considerat important să ne informeze de cele întâmplate, m-am dus, iar el cu o conştiinţă mai clară şi-a spus părerea. Ce altceva (era să spun) decât ce este de făcut pentru a se ajunge la pace? Şi spuneam acestea stăpânului meu aparte. Dar tu (Calecas) atunci, înfuriat, eu neştiind pentru ce, ai ţipat la noi asemenea lucruri, şi am fi suferit din partea ta lucruri groaznice.

17 Iată mesajul lui Calecas, relatat de Grigorie: πρότερον εις προσκύνησιν των βασιλέων ερχόμενος καμέ βλέπων, νυν δε, μετά την συμβάσαν στάσιν σχολάσας άγαν, ύπόνοιάν πως ένήκας τη καρδις* της κρατίστης δεσποίνης ώς νεύων προς τό άντίθετον μέρος, έπεί καί την άρχήν επί τοίς τελουμένοις άχθόμενος έδειξας ήκε δη παρ εμέ καί προς αύτήν όμοϋ ϊωμεν καί παρρησία λαλήσας, δείξον σύμφωνος ών ήμίν επί τοίς γινομένοις άρτίως κάν τούτο δράσης, εύ σοι τά πάντα παρ ημών έσταί, σοι τε καί τοίς σοΐς τά τυχόντα προσέσται [” mai înainte a mers să se închine împăraţilor şi m-a văzut şi pe mine, acum însă având prea mult timp liber în urma acestei situaţii politice, a strecurat o îndoială în inima preaputernicei stăpâne ca să o atragă de partea adversă, căci a arătat că începutul se

cuprinde în cele de pe urmă. A trimis (sol) la mine (cu mesajul) să mergem împreună la aceasta, şi vorbind cu îndrăzneală, a arătat că este întru totul de acord cu mine în privinţa celor întâmplate. «Dacă faci aceasta, toate îţi vor merge bine din partea noastră, şi ţie şi alor tăi li se vor întâmpla numai lucruri bune»”]. Palama întrerupe aici textul mesajului, spunând doar că patriarhul κατέλεγε ταϋθ άπερ έμοίλέγεεν νϋν ού χρεών [„a spus câte eu acum nu am nevoie să amintesc”] şi că la sfârşit adăugase-έπεί o Ακίνδυνος πάλιν

20Ἀλλά τής τών βαΐων κυριακής έπιχττάσης μαθών εγώ μετά τών σεβασμιωτάτων ήμών πατέρων καί τον όσιώτατον πρώτον άφικνούμενον ενταύθα καί προσπλέοντα ήδη τή πόλες παραγίνομαι καί αύτός καί κατάραντα τούτον έν τοίς έμοίς εντός τής πόλεως τήν αρχήν ξεναγών κελλίοις, επί δύο συνδιάγω ήμέρας, ού συνεξήειν δε τούτῳ προς τα *βασίλεια* [” Dar aflând eu de venirea în oraşul împărătesc a celor smeriţi şi că însuşi preacucernicul protos soseşte aici împreună cu preacuvioşii noştri părinţi şi

23 Ένδιητώμεθα μεταξύ των καθ ημών *πάντα* μηχανωμένων μέχρι τής κυρίακής των αγίων πατέρων, μετά δε ταύτην εύθύς έπί την άντίπέραν έκείνην μονήν έστειλάμεθα πάλιν [” Am rămas între toate cele uneltite împotriva noastră până la duminica Sfinţilor Părinţi, după aceasta ne-am

26 Τήν λεγομένην σύνοδον, έν ή των μεν έκαστοτε κατ ήθος συνεδρευόντων αρχιερέων τή πατριάρχη συγκέκληταί *τις* έτερος ούδαμώς των δ αρχόντων, οι τής Χουμναίνης συγγενείς βασιλίσσης καί τούτων οι των άλλων νεώτεροι. παρήσαν εκεί, δούλων κατάλληλον έσμόν έπαγόμενοί, καί μεταξύ τούτων Ακίνδυνος ήν, ίδιον τικάκείνος σμήνος τών τού Βαρλαάμ μαθητών έπαγόμενος

καί μοναχών ούκ ολίγους τοιούτους, ώς έστιν ούς *εκείνων* ύπό τούς σφών μανδίας καί ρόπαλα κατέχειν άδρά. σπουδή δ ήν *πάσα* λαθείν πάντας καί σε

28 *Reputaţia patriarhului Antiohiei, Coist*. 99, fol. 148 (κατά τήν εις όνομα τιμωμένην μονήν τού τίμιου προφήτου προδρόμου *και* βαπτίστοϋ Ίωάννου [„în mănăstirea cinstită cu numele cinstitului profet şi înaintemergător şi botezător Ioan"]); *Scnsoare către Pilotei*, ibid.; cf. CANTACUZINO, *Ist*., III, 35, ed.

48 Αύτόν έπί τούτοις τής μεγάλης εκκλησίας μέλλοντα σύν ήμΐν ίερουργείν. έξεβάλλετε πάσης παρούσης τής πόλεως, των γενεθλίων

53 Iosif Kalothetis menţionează în diatriba sa adresată lui Calecas la depunerea (sau doar condamnarea) unui episcop al Tesalonicului pe care patriarhul îl numise chiar el (τον ψηφισθέντα col πρφην ολίγου καίκαταψηφισθέντα Θεσσαλονίκης [„cel numit cu puţin înainte de tine în Tesalonic este acum depus"]) şi îl elogiază pe episcopul înlăturat (άσκητήριον γάρ άπας ο βίος αύτού [„căci toată viaţa lui era ascetică"], *Vat. gr*. 704, fol. 159 v). Filotei

63 MIKLÓSICH et MÜLLER, I, 235; pentru numele acestui arhiepiscop, vezi G. MERCATI, *Notizie*, p. 223; este menţionat de Kalothetis drept un antipalamit înverşunat (*Diatribd contra lui Calecas, Vat. gr*. 704, fol. 159) şi corespondează

72 Palama scrie, într-adevăr: μέχρις ότου σε την πατριαρχικήν αξίαν έμπορευόμενον ή Κωνσταντινούπολις είδε, τρεις ενιαυτοί παρερρύησαν όλοι (din 1341) [„Până când Constantinopolul a catadicsit să-ţi recunoască demnitatea patriarhală, călătorind tu aici, s-au scurs trei ani întregi"], *Respingerea patriarhului Antiohiei, Coist*. 99, fol. 147; cf. IOSIF Kalo THETIS, *Contra lui Calecas*: τί αν

εϊποίς περί τού εξ Αρμενίων Αντιόχειας, ός καί πρότερον κακόν σέβας τρέφων, είτα συγγενόμενος τώ ήμετέρω προστάτη τών ψυχών έπηύξησε το αύτοϋ σέβας [„ce spui despre (patriarhul) Antiohiei, armean de neam, care şi mai înainte a făcut o plecăciune rea, iar acum, unindu-se cu întâistătătorul peste sufletele noastre, şi-a lărgit plecăciunea faţă de el”]; *Vat. gr.* 704, fol. 158 v. Mai sunt şi alte exemple contemporane de numiri în scaunele orientale

75 Αύτός ήμών καταψηφίζόμένος έγραψεν, εί καί μή προς ύμάς ταϋτα πέπομφεν, ώς ύστερον έγνωρίσαμεν [„El ne-a condamnat în scris, deşi nu v-a trimis documentul, după cum am aflat mai târziu”], Palamas, *A doua scrisoare către Macarie*, *Coist*. 99, fol. 179. Excomunicarea lui Palama a rămas

80 Ή βασιλίς, χείλος εν ώσπερ μετά των περί αύτήν γενομένη, διαπρεσβεύεται προς τον πατριάρχην δριμύτερον «μηδέν σοι» λέγουσα «καί τω Ακίνδύνοο τά μεν γάρ άλλα πάντα άνεΐταί σοι, ιερά, ναοί, άσκητήρια, ησυχαστήρια, μονάζοντες, Ιερείς, έπίσκοποι, καίχρώ τούτοις ώς έφεΐταί σοι. τουτί δε τό κατά τον παρόντα εί μεν έφθη γεγονός, ώς μή γεγονός έχω, ει δ ού γέγονε, μηδέ γένηται τούτου γάρ έκβάντος, ώς γε σύ προσείλου, άνατέτραπται πάντως ή άγιου μοϋ αύτοκράτορος καί όμοζύγου άδέκαστος [κρίσής, ή ύπέρ είσεβείας [”împărăteasa, cu o gură aşa cum vorbeşte celor din jurul său, trimite soli la patriarh şi îi spune pe un ton aspru, «nici ţie, nici lui Akindin nu ţi-a fost dat nimic din toate acestea, nici altarele.

84 Potrivit lui Palama, a existat o decizie formală a Senatului în acest sens: βουλή καί ψήφος συγκλήτου δικαιότατη, συναινούντων *κοιτών* εν άρχιερεύσιν έκκρίτων, άκυροι μεν ώς άθεσμον την επ Ακινδύνω

χειροτονίαν, έκβαλοϋσα δέ τούτον τής εκκλησίας, ώσπερ îl κοινόν άγος, πόρρω που ριπτεΐσθαί διακελεύεται [„voinţa prea dreaptă şi decretul senatului, cu consensul preacinstiţilor episcopi, anulează hirotonia lui Akindin ca fiind împotriva rânduielilor, îl excomunică pe acesta din Biserică, după cum a făcut unul dintre conducătorii noştri, şi porunceşte cu tărie ca de acum înainte să fie respinsă oriunde"], *A doua scrisoare către Macarie, Coist*. 99, fol. 179 v; ή βασιλίς... τον εν ιερατεία γενόμενον άνίερον Ακίνδυνον εξωθείται ίεράς έκκλησίας... πληγών καί δεσμών καί

88 Akindin îi scrie o scrisoare ca să-l felicite: κινδυνεύοντα τον τής Πελοποννήσου προεστηκότα θρόνον τό παλαμναΐον άναδέχεσθαι κακόν, άντιπαραταξάμενος καθειλες μεν εκείνο μετά τής εκκλησίας, έξήρπασας δε τον θρόνον κακού τοσούτου τής Ισιδώρου πλάνης [" era în pericol scaunul de frunte al Peloponesului de a primi urâciunea palamită, dar tu l-ai dat jos pe acela împreună cu Biserica, luându-i locul, ai curăţat scaunul

91Palama arată că aceste scrisori ale athoniţilor nu au făcut decât să accentueze ostilitatea patriarhului şi au fost una din cauzele condamnăii sale (Τό άγαθόν συνέργον έγεγόνειτφ κακφ προς έπίδοσιν. των γάρ ύπό τής ύμετέρας άγάπης ύπέρ ήμών γεγραμμένων, έπεσταλμένων τήτες τφ πατριάρχη

97 Ύάκινθος ο θαυμάσιος, ο τής μονής οίκήτωρ Όδηγητρίας [„Iachint cel minunat, vieţuitor în mănăstirea Hodigitria"], Akindin, *Scrisoarea către Iacobal Monembasiei*, ed. Loenertz, p. 91; ο εξ Κύπρου Θεσσαλονίκης [„tesalonicean din Cipru"], I. KALOTHETIS, Co*ntra* l*ui* C*alecas,* Va*t.* gr. 704, fol. 158 v; ο Θεσσαλονίκης Ύάκινθος, ο εκ Κύπρου έχων τήν Ιερωσύνην [Iachint tesaloniceanul, cel care avea preoţia din Cipru],

PALAMIT ANONIM, Va*t.* gr. 321, fol, 259 v; G. Mercati a semnalat cel dintâi scurtul episcopat al predecesorului puţin cunoscut al lui Palama în scaunul de la Tesalonic (No*tizie,* p. 221; cf. şi V. LAURENT, „La liste episcopale du synodicon de Thessalonique”, în Ec*hos d30 rient,* XXXII, 1933, pp. 308 – 309). Akindin, într-o scrisoare către Lapithes, vorbeşte de scurta şedere a acestuia la Tesalonic (ο βραχύς αύτοϋ παρά τη εκκλησία τή θεσσαλονικέων βίος [„viaţa lui de scurtă durată în Biserica din Tesalonic”]) şi anunţă moartea sa subită; în aceeaşi scrisoare, îi comunică corespondentului său stricăciunile provocate absidei Sfintei Sofia de cutremurul din 19 mai 1346 (ed. USPENSKI, Si*nodik,* p. 76); cele două evenimente sunt aşadar contemporane. Cum, pe de altă parte, Iachint a avut timp să desfăşoare o bogată activitate la Tesalonic, mi se pare probabil ca alegerea sa să fie plasată la

149 Nüν δ ή τού Ακίνδυνου και τού κατ αυτόν πολυειδή κινδύνου πρότασις φρουρεί μεν εν τοίς οίκείοις ταμείοις ώς *επί* τό πλεϊστον τόν καθηγεμόνα conducător τών διά τοσούτων έξεληλεγμένων πρνηροτάτων δογμάτων… Ήνίκα δ αν έπίστάντας μάθοι τούς άντικειμένους τη πλάνη καί παρ εκείνων ζητούμενον τούτον, οϋς εναγχος πλανάν

151 III *Regi*, XVIII, 19. Ea apare sub acest nume la Iosif Kalothetis care, aşa cum spune chiar el (*Vat. gr.* 704, fol. 152), desemnează toţi protagoniştii controversei prin pseudonime (procedeu literar la modă în sec. al XIV-lea, cf. de exemplu *Florentios* a lui Gregoras): ή Ίεζάβελ, όλαις χερσί κατατελοϋσα τό άργύριον [„Izabel, care dă banii cu amândouă mâinile”] (fol. 157.); *αυτός* (Calecas) ύπεστήσατο νεοφανή εκκλησίαν καί νεοφανή δόγματα μετά των περί τον Θρασύμαχον (Varlaam) καί Γλαυκοφάνην (Akindin) μειράκιων, ol φέγοντες τράπεζαν

Ίεζάβελ, παρ ούδέν έθεσαν λόγους.

153 Άλλ έρει προς παράδειγμα βλέπειν την θεοστεφή θεοδώραν, ή τής έβδομης προϋκαθέστη συνόδου (evident că Teodora nu a prezidat Sinodul VII, dar greşeala de a-l confunda cu Sărbătoarea Ortodoxiei din 843 este frecventă în cronici şi în Istoriile Sinoadelor) καί ει τις άλλη κατ έκείνην εθών καί δογμάτων προέστη θείων; Άλλ έαυτήν ούτω δείξει καί τήν μηδαμόθεν αύτη προσήκουσαν βασιλικήν άρπάζειν έπιχειρούσαν έξουσίαν τε καί τιμήν. Τίγάρ, είπερ ονόματος τίνος έπίβραχύ μετέσχε δυναστείας ποτέ, άρα μετά των έπειλημμένων τού κράτους τής βασιλείας παρά τούτο τετάξεται...; Πολλού γε καί δει. Καί τί λέγω ταύτην ή καί μετά τό βασιλέως έκεΐνο κήδος, δουλίς ήν των ώς αληθώς βασιλευόντων αεί [" Dar întreabă, luând ca exemplu pe Teodora, care a prezidat al şaptelea sinod, ce dacă o alta asemenea aceleia ar fi în fruntea rânduielilor şi dogmelor dumnezeieşti? Dar pe sine astfel se va arăta, şi asta pune mâna, răpind, pe puţerea şi cinstea împărătească, pe care nu le-a moştenit de nicăieri. Căci ce, dacă într-adevăr a avut vreodată partea de numele vreunei dinastii, înseamnă că va fi pusă în rând cu cei care au luat puterea împărătească...? Mult îi lipseşte. Dar ce vorbesc despre aceasta.

66 Potrivit lui GREGORAS, Palama este „convocat de la Didymoteichon" (μετάπεμπτος έκ Διδυμοτείχου) de către Cantacuzino (*Ist.*, XVI, 5, ed. Bonn.

74 *Tomosy* col. 722B; cf. Filotei, *Antiretic* VI, PG, CU, 1060C; ei se declarau gata să pună pe foc scrierile lui Varlaam şi Akindin: eTOipol ye cruv upiv

79 *Tomos*, col. 723BC; Palama atacă adesea formalismul adversarilor săi: ού γάρ εν ρήμασιν ήμιν, άΛΛ έν πράγμασιν ή εύσέβεια [„căci pentru noi credinţa nu stă în vorbe, ci în fapte"], *Epistolă către Filo tei*, *Coist*. 99, fol.

164 v; ο δ εις νοΰ́ν τό τού Λόγου βάπτων καί μή προσπάσχων ήχοις καί φθόγγοις καί

89 Κελεύεις καί την τών ήμετέρων καθεδρών δίάθεσιν, ώς άν οι *al εναντίας* ύφηγούντο... την έγγυτέρω καθέδραν ήμών αίτησαμένων, κατένευσας μεν, έδρασας δε πλέον ούδέν [” Porunceşti şi aşezarea

93 GREGORAS, *Ist.*, XXVI, 11, ed. Bonn, III, 77; Gregoras nu dă numele patriarhului Antiohiei care a acceptat *Tomosul* în 1352; să fie vorba deja de un

109 R.-J. LOENERTZ, *Wann unterschneb Johannes V. Palaiologos den Tomos Όοη* 1351 ή *BZ*, 47 (1954), p. 116; cf. Cantacuzino, *Ist.*, IV, 24, ed. Bonn, III, 170. Titlul de *Tomos*, aşa cum se prezintă în *Patru*. 366, fol. 353 (versiune după cât se pare originală, cf. *INFRA*, p. 150, nota 116, şi p. 406) menţionează doar prezenţa lui Cantacuzino. Un anumit număr de manuscrise ale *Tomosului* nu poartă, într-adevăr, semnătura lui Ioan al V-lea; este vorba de fragmentul original al *Tomosului* publicat şi studiat de FRANZ DöLGER („Ein byzantinisches Staatsdokument in der Universitätsbibliothek Basel: ein fragment des Tomes des Jahres 1351”.

113 Ού την μεγάλην ταυτηνί διήλθον έν βραχεί μόνον πόλιν, καί άναγνωσκόμενοίκαί μεταγραφόμενοι παρά τών σπουδαστών τού Λόγου της εύσεβείας, μάΛΛον δε καί τών αντίθετων αύτών, άλλα καί μέχρι τής ύπερορίας τρέχοντες όξέως, προήλθον Θεσσαλονίκην τε καί Άθω τό ιερόν καί τάς εξής νήσους τε καί πόλεις διαλαβόντες [” Nu au trecut numai prin acest mare oraş în scurt timp, ci au fost citite şi copiate de către cei mai silitori în cuvintele credinţei, şi mai ales de cei care le stau împotrivă, dar au alergat chiar şi până în cea mai îndepărtată străinătate, ajungând mai întâi la Tesalonic şi la Athosul

116 *Patru*. 366 prezintă într-adevăr mai multe semne de vechime: a) nu comportă semnătura lui Ioan al V-lea, nici a lui Matei, doar Cantacuzino este menţionat în titlu (cf. *Infra*, p. 406): originalul după care a fost copiat trebuie că datează aşadar din 1351. b) Lista semnăturilor episcopale este cea mai scurtă pe care am consultat-o şi coincide, cu trei excepţii, cu lista mitropoliţilor prezenţi la sinod (îi omite cu bună ştiinţă pe episcopii sufragani şi pe mitropoliţii care au trimis procuri): aceste trei excepţii care figurează în lista de prezenţă (PG, CU, 720D-721A), dar nu şi în semnăturile de la *Patru*. 366, sunt mitropoliţii Amasiei, Pontoheracleei şi Examiliului (o Ἑξαντίδιου este o lectură greşită a lui Combefis:

54 Acest document publicat de Arcudius şi reprodus de Migne (PG, CLIV, 835 – 838) este neobişnuit ca formă: titlul (*Epistola Paulipatriarchae C-ni ad beatissimum papam et ejus cardinalei*) nu corespunde destinaţiei (*Nos Paulus*...

64 *Encomion*, col. 634D; Filotei afirmă chiar că cele patru tratate *Contra lui Gregoras* au fost scrise la cererea sa, ceea ce pare inexact, întrucât doar *Contra lui*

70 Filotei, *Encomion*, 435BD; N. Bels (*Αθηνά*, XVI, 1904, p. 638; XVIII, 1906, pp. 39 – 40) s-a bazat pe *Cronici* scurte pentru a fixa data morţii lui Palama

44 Vom cita aici două texte, provenite fiecare de la o şcoală teologică diferită, ceea ce face concordanţa lor şi mai frapantă: „Adam a fost biruit, scrie Sf. Chirii al Alexandriei, şi fiindcă nu a ţinut seama de porunca dumnezeiască, a fost osândit la stricăciune şi moarte, Dar... ce legătură avem noi cu greşelile sale?... Mulţimea a devenit păcătoasă nu pentru că ar împărţi păcatul cu Adam – căci încă nu exista –, ci pentru că participa la firea sa căzută sub legea păcatului. Prin urmare, aşa cum în Adam

firea omului s-a îmbolnăvit de stricăciune (ἠρρώστησεν την φθοράν) ... tot aşa în Hristos şi-a recăpătat sănătatea", (În Rom., V, *18*, *PG*, LXXIV, 7*88*C-789B). La rândul său, Theodoret al Cyrului afirmă foarte limpede că doar condiţia de muritor este moştenită de la Adam, nu şi vina pentru păcat: „Toţi cei care au ieşit (din Adam) au primit o fire muritoare; dar o asemenea fire are multe nevoi, are nevoie de hrană, de băutură, de veşminte, de locuinţe şi de diferite înlesniri. Aceste nevoi stârnesc adesea lipsa de măsură a patimilor şi lipsa de măsură dă naştere păcatului. Dumnezeiescul apostol spune că, întrucât Adam a păcătuit şi prin păcat a devenit muritor, moartea şi păcatul au intrat în neamul său. «Moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că toţi au păcătuit». (Rom., V, 12.) Într-adevăr, nu din pricina păcatului strămoşului intră fiecare dintre noi sub legea morţii, ci din pricina propriului păcat". (În Rom., PG, *LXXXII*, 100.) Sf. Ioan Hrisostom, interpretând păcatul lui Adam, gândeşte aproape la fel ca Theodoret; a se vedea pe această temă articolul lui S. LYONNET, „Le sens de εφ ω en Rom. *V*, 12 et l'exégèse des Pères grecs", în Biblica 36 (*1955*), pp. 436 – 456; şi de acelaşi autor, „Le péché originel et l'exégèse de Rom., V, 12 – 14", în Rech. dese. rel., *XLIV* (*195*6), pp. 63 – 84. S. Lyonnet îşi centrează totuşi prea mult interpretarea pe care o face Părinţilor pe problema botezului copiilor, care-l preocupa pe Fericitul

84 „Nu-i respinge altfel pe latini decât spunându-le că raţionamentele lor, după tradiţiile lui Aristotel, nu sunt nici apodictice, nici dialectice, neţinând seama după cât se pare că toate, sau majoritatea raţionamentelor despre cele

115 De remarcat că Akindin care, în ansamblu, împărtăşea filosofia nominalistă a lui Varlaam, a condamnat de la bun început atacurile acestuia împotriva spiritualităţii isihaste, mai ales cele împotriva metodei

psiho-fizice de rugăciune. Îi scria, pe la 1340: Τινά αϊρεσιν ήρας εις ύψος τώ Λόγω, τάς είσπνοάς καί

81 *Ibid.*, § 68; „În ce mod cel care a primit harul vede acest har care izvorăşte de sus?... Cum vede ochiul... energia necreată? Prin facultatea care-i permite

51 Ούδέν έχει παραπλήσιον προς την ένανθρώπησιν τού Λόγου σαρξ μεν γάρ ούτος, άλλ ούχί καί τό Πνεύμα γέγονε καί ή μεν sea, este singurul autor care s-a referit direct la operele inedite ale lui Palama, volumul lucrării sale nepermiţându-i însă să analizeze în detaliu concepţia dascălului isihast. Printre autorii deja cu vechime, A. Jacimirskij („Vizantijskij religioznyi misticism XTVgo veka pered perehodom ego k slavjanam", în revista: *Strannik*, 1908, nov., pp. 507 – 517; dec., pp. 662 – 672) şi Pr. Syrku (*Vremja izizn*, pp. 55 – 140, 167 – 219) îşi menţin o valoare deosebită şi, alături de alte lucrări din sec. al XIX-lea, dezmint părerea lui M. Jugie (a se vedea îndeosebi *Le Schisme*

74 Ούδέ γάρ όλος ο Θεός ώς έκ μερών τών ύποστάσεών έστι συγκείμενος, έπεί μηδέ μέρος τού Θεού έν έκαστη τών ύποστάσεων.

93 A se vedea în special *Contra lui Akindin*, VI, 16, *Coist*. 98, II. 168 v-170; cf. de asemenea *Epistola către Daniel*, *Coist*. 99, II. 101, 102 v; *Contra lui Akindin*.

35 *Om*. 18, col. 237AB, 241BC; *Om*. 20, col. 269C; această tradiţie are adepţi încă din sec. al IV-lea, printre care Sf. Ioan Gură de Aur şi Sf. Efrem; a se vedea

8 A se vedea descrierea *Coisliniani* 98, 99 şi 100 în R. DEVREESSE, op. cit., pp. 85 – 88. *Coist*. 98 nu făcea parte din colecţie încă de la început, ci a înlocuit un volum care dispăruse şi care aparţinea aceleiaşi familii ca *Paris*. *gr*. 1238 şi

17 *Sanctissimi ac sapientissimi Gregorii Palamae*,

archiepiscopi Thessalonicensis, perfictionempersonarum orationesduaejudiciales… Pari*siis exc*u*debat Gui*l*ielmus Mor*e*lius, 15*53 (PG, CU, 1347 – 1372; trad. latină, ibid*., c*ol. 959 – 988; ediţie nouă A. Jahn, Halle, 1884). Atribuirea lui Choniates a fost stabilită de A. SONNY („Michail Akominat, autor Olicetvorenija pripisyvaemago Grigoriju Palame", în Viza*ntijskoe Obo*z*renie, I,* Jurjev, 1915, pp. 104 – 116) şi confirmată de

31 *Filocalia* românească a fost publicată prin activitatea erudită a Pr. Dumitru Stăniloaie, autorul unei monografii despre Palama pe care o cităm adesea. Aceasta cuprinde introduceri şi comentarii care o situează peste *Filocaliile* greceşti şi ruseşti. Până în prezent au apărut patru volume (Sibiu, 1946 – 1948). Volumul VIII va fi consacrat autorilor din sec. al XIV-lea, îndeosebi lui Palama. Despre Filocalia românească, a se vedea articolul semnat „«Un MOINE DE